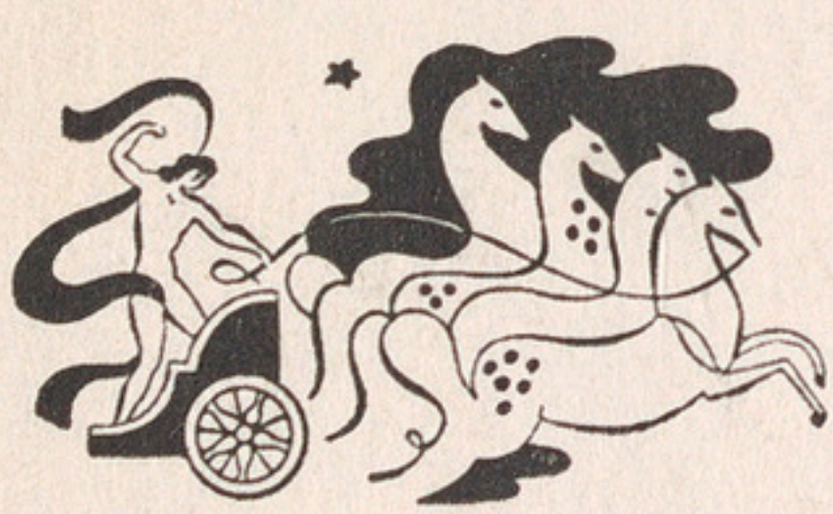
logos

TRAITÉ DE MORALE GÉNÉRALE

par

René LE SENNE

QUATRIÈME ÉDITION



BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

TRAITÉ DE MORALE GÉNÉRALE

15 R
9563

DU MÊME AUTEUR

Le Devoir, Alcan, Paris.

Le Mensonge et le Caractère, Alcan, Paris.

Obstacle et Valeur, collection « Philosophie de l'Esprit », Aubier, Paris.

Introduction à la Philosophie, collection « Logos », Presses Universitaires de France, Paris.

Traité de Caractérologie, collection « Logos », Presses Universitaires de France, Paris.

La Destinée personnelle, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », Flammarion, Paris.

LOGOS

INTRODUCTION AUX ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Louis LAVELLE, continuée par René LE SENNE et dirigée par Gaston BERGER

TRAITÉ DE MORALE GÉNÉRALE

par

René LE SENNE

Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1961

SEIZIÈME MILLE

DÉPOT LÉGAL

1re édition	.. ..	2e trimestre	1942
2e	— (revue et mise à jour)	1er	—	1947
4e	—	1er	—	1961

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© 1942, *Presses Universitaires de France*

INDEX THÉMATIQUE

Pour que le lecteur puisse avoir dès le début une vue d'ensemble de cet ouvrage et le pressentiment de son esprit, il doit trouver ici l'indication de thèmes principaux qui en font l'armature :

1° La morale n'est pas le produit nécessaire des conditions biologiques et sociales de la vie humaine ; c'est l'ensemble des règles et des fins qui dirigent la réaction de notre esprit sur ces conditions en vue de les tourner au mieux de son propre épanouissement. On fait un contre-sens sur sa destination quand on prétend la réduire à la science. Elle doit rester normative ;

2° Une morale est l'œuvre d'un homme qui, connaissant les doctrines traditionnelles et ayant l'expérience de la vie, cherche à déterminer les meilleures règles de notre conduite. Il ne prétend pas exprimer une préférence, mais reconnaître une légitimité ; de même que le savant ne se propose pas de faire triompher ses hypothèses, mais de discerner la vérité ;

3° La conscience morale n'est pas un état de la conscience, c'est une opération par laquelle la conscience se fait volontaire, responsable, obligée, mérite le bien ;

4° L'essence de la conscience morale est l'approbation (ou la désapprobation) ;

5° La moralité ne se réduit à aucune de ses formes ou de ses forces, ni à aucune des morales. Elle les transcende en tant qu'au service de sa visée de valeur elle emploie chacune d'elles de la manière la plus bienfaisante ;

6° Le sentiment proprement moral est le courage ;

7° L'obligation est la médiation par laquelle le moi de valeur, qui adapte l'autorité morale de l'Absolu à la situation présente, commande au moi empirique ce qu'il doit faire pour accroître sa participation de la Valeur. Par elle la conscience se fait volonté morale c'est-à-dire maîtresse de soi ;

8° Le sacrifice est la péripétie la plus haute de la vie morale ; il enveloppe la reconnaissance du néant de tout bien fini par rapport à la Valeur infinie : il n'est donc autorisé qu'à raison de la valeur vers laquelle il élève ;

9° La valeur morale (ou la vertu) apparaît à la rencontre du courage et du bien ;

10° De la détermination de la valeur morale résultent les limites de la morale, qui n'est pas autorisée à se substituer aux autres démarches de la conscience ;

11° Les diverses valeurs, parmi lesquelles s'insère la valeur morale, ne doivent être que le rayonnement de la Valeur supérieure à toute détermination, et celle-ci ne peut être telle qu'à la condition de se confondre avec l'Absolu, qui, sous ce nom, fonde la vérité et, sous d'autres, inspire la beauté et l'amour, et enfin fait l'autorité de toute morale dans les limites de son champ de valeur. Comme aucune de ces émanations de l'Absolu n'est concevable sans la spiritualité de leur source, l'Absolu doit aussi être dit Esprit ;

12° L'unité vivante et infinie de la Valeur absolue se symbolise dans notre vie par le concours des valeurs qui prend, alternativement ou simultanément, la forme d'une composition harmonieuse ou d'une compensation en train de se faire.

Au centre de ces thèmes est la liberté, ou plus précisément l'antinomie entre les deux aspects de la liberté pour la pensée réflexive : l'initiative et la valeur. La moralité n'est qu'apparente si nous ne sommes pas capables de commencer des actions ; mais si ce commencement consiste à abdiquer, la liberté s'annule au moment où elle naît. Il ne lui reste pour se sauver qu'à se

nourrir de valeur. — De là il est aisé de dériver les thèmes qui viennent d'être indiqués, qu'ils manifestent ou que la moralité procède de nous ou qu'elle nous demande de dépasser par nos actions ce que produirait en nous la simple nature.

Par ces thèmes et ce principe cet ouvrage se propose de servir la tradition du spiritualisme français du XIX^e^ siècle, aussi remarquable par la continuité et la noblesse de son inspiration que par la diversité de ses interprètes les plus grands : Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Lagneau, Hamelin et Bergson.

TRAITÉ DE MORALE GÉNÉRALE

INTRODUCTION

QU'EST-CE QUE LA MORALE ?

I. — Caractères essentiels de la morale

1. **Du dehors au dedans.** — Toute démarche précieuse de l'esprit humain consiste dans une conversion par laquelle quelque chose qui lui paraissait d'abord extrinsèque, qui se présentait à lui comme autre que lui-même, est assimilée par son art au point qu'il devient capable, à partir de sa propre intimité et par son opération, non seulement de l'engendrer, mais de la transformer à son gré en la transcendant. Au début de cette conversion, l'esprit se sentait étranger et inférieur à ce qu'il appréhendait : cela l'excluait ; quand l'appropriation spirituelle s'est accomplie, il en a l'intelligence, la familiarité : c'est devenu sien.

Cette transformation se vérifie en premier lieu dans la connaissance perceptive. Celle-ci commence par un ébranlement sensoriel, cérébral, puis psychologique, d'où se dégage la présentation d'un objet, qui nous impose le sentiment de nous être extérieur : il se montre à nous par le dehors, par sa surface et elle nous cache ce qu'elle enveloppe. C'est une chose qui nie l'esprit. A mesure que nous la comprenons, il nous devient possible, en procédant à partir de son essence et de ses rapports avec le reste de l'expérience, de déduire, de prévoir, enfin de produire ses propriétés les conditions de son émergence empirique, ses effets sur le monde et sur nous. A la fin la perception s'est comme évanouie. L'exté-

rieur s'est fait intime : c'est devenu, jusqu'où notre intelligence a poussé, un nœud de dispositions mentales. De même une mélodie, une symphonie paraissent d'abord n'être que des sons ; un portrait, des couleurs ; un marbre, du marbre ; mais dès qu'on est entré, qu'on a pénétré dans la vie, délicate ou puissante, de l'émotion qui s'est exprimée par eux comme par un visage, ce qui n'était que matériel devient affectif ; et il peut arriver que cela nous semble émaner de nous-même. Enfin les gestes, les actes d'un homme ne nous restent-ils pas indifférents comme ceux d'un automate, qui n'éveillent en nous aucune sympathie, tant que la clairvoyance de l'amour ou de la haine ne nous a pas révélé les « nécessités intérieures » d'où ces actes sont issus, ont redondé ?

Il n'en peut être autrement de notre propre action. Nous commençons par vivre sans savoir comment nous vivons. De notre corps, d'une inconscience que nous n'avons pas sondée, bientôt de la société qui est le nom commun des influences d'autrui sur nous, surgissent en nous-même, puis se manifestent par nos paroles et nos actions, des instincts, des impulsions, des désirs, des passions dont nous ne sommes encore que les premiers témoins. En nous la conscience immédiate des contenus de notre esprit précède la connaissance réfléchie de nous-même, et ce n'est que peu à peu qu'au lieu d'être le serviteur de notre propre spontanéité, nous nous mettons en état d'engendrer nos actions et nos jugements pratiques par le moyen de règles et de principes dont ils ne soient plus que les applications. C'est à ce moment qu'après être nés à la vie humaine, nous naissons à la vie morale, que nous atteignons à notre majorité éthique, que nous devenons, dans les limites du possible, responsables et autonomes. De jour en jour les contradictions, soit entre nos règles, soit entre leurs effets et notre sentiment de la valeur, nous conduisent à une réflexion de plus en plus poussée, et nous nous portons vers la systématisation complète des actes humains, de même que la science vers un ordre achevé des lois de la nature. Cet ensemble

restreint, non spéculatif, mais normatif, mi-fermé, mi-ouvert, des directions et des règles de l'action est la morale (ou l'éthique).

Puisque notre morale, entraînée avec nous dans le temps, débordée comme nous par l'infini, n'accédera jamais à la systématicité complète, qui, en excluant toute novation, équivaudrait à la suppression du temps et de son originalité au profit d'un ordre spatial, la morale se présente et se présentera toujours à nous comme *l'expression pensée, le phénomène intellectuel*, la manifestation dans la conscience analytique *d'une opération* qui se renouvelle sans cesse dans le secret de la conscience nucléaire, focale, intime. Cette opération, appliquant à l'action l'opération ininterrompue qui est l'acte constitutif de l'esprit, vise, sous tous ses modes, le « règne des fins », où l'autonomie des consciences serait parfaite à la fois par la justice des règles et de leurs applications et la connaissance que nous en aurions. Si elle doit participer plus ou moins de cet idéal, mais ne pouvoir jamais l'épuiser, nous devrons toujours maintenir au cours de cet ouvrage *cette relation entre le moi* qui mène la vie morale et *la morale*, qui en est à un certain moment l'expression plus ou moins haute ; de sorte que la morale restera toujours comme suspendue entre le contenu de principes et de règles qu'elle aura atteint et la valeur qui l'autorise. Elle sera toujours par suite pour nous un dehors et un dedans, elle nous fera en même temps hétéronome et autonome ; mais c'est seulement dans la mesure où, révélant la primauté du dedans sur le dehors, elle exprimera la souveraineté de l'esprit, que notre conduite devra être jugée proprement morale.

2. **Caractères essentiels de la morale.** — Toute recherche portant sur une signification doit procéder d'une *définition signalétique*, qui ne contient que les traits grâce auxquels on doit reconnaître les données que cette signification concerne, à une *définition génétique*, qui unifie, autorise et fertilise la compréhension découverte et esquissée par la première. Nous irons donc, d'un bout à l'autre de cet ouvrage, d'une reconnaissance sommaire

des caractères que toute morale doit posséder pour ne pas usurper son nom, à une réflexion philosophique sur les raisons de sa valeur, qui en fait l'esprit, et de ses limites, qui résultent de l'insuffisante positivité de ses déterminations.

1° LA MORALE EST DÉTERMINÉE. — En reconnaissant que la morale suppose l'intervention, entre la spontanéité et l'action, d'une réflexion qui y intercale la médiation expresse d'une règle ou d'une fin, nous sommes en premier lieu obligés à limiter le domaine de la morale à ceux de nos actes qui manifestent une intention, s'accompagnent de la représentation d'une détermination intellectuelle, pensée, définie, à actualiser. *Action* est un terme d'extension extrêmement vaste et variée ; ne relève de la morale que *l'action en vue d'une détermination.* Restent ainsi *plus bas que la morale* les fonctions organiques, les instincts, les réflexes, les émotions en tant qu'ils s'exercent sans la détermination d'une intention. On ne commande pas et on ne défend pas à soi-même et aux autres de respirer, de sursauter, d'avoir peur, à moins que la volonté n'apparaisse comme ayant été dans le passé ou devant être dans l'avenir l'origine, directe ou indirecte, de la manière dont ce qui est, dans son fond, involontaire et indéterminé a été ou va être spécifié. D'ordinaire un malade est une victime : s'il devient coupable de sa maladie, c'est que, par intempérance ou négligence, il a commis ou permis un acte qui en a été la cause. On n'est pas punissable d'avoir soif, mais de s'enivrer. Demeurent au contraire *plus haut que la morale* les ensembles singuliers, les rencontres d'événements qui débordent par leur portée et leur ampleur ce que nous pouvons décider, parce qu'ils dépassent ce que nous pouvons concevoir. La morale est à la taille de l'homme. Les déterminations qui font ses limites et sa nature font aussi éventuellement les contenus de ses actes moraux. On ne peut vouloir que ce qu'on peut penser, de sorte que toujours ce sera, d'une manière ou de l'autre, dans l'objectivité spatio-temporelle que la volonté morale jettera ses actes comme éléments

nouveaux d'un univers qui nous déborde. La loi ne demande pas à une mère de déposer contre son fils parce qu'elle reconnaît que l'amour maternel vient de plus bas et de plus haut que la volonté : de plus bas par les instincts dont il est tissé, de plus haut par l'inspiration spirituelle qui le rend respectable et admirable.

Essor et volonté. — Cette première constatation nous amène à ne pas confondre, sinon par l'identité de leur origine mentale, le moi en tant qu'essor et, au sein de ce moi, le moi en tant que volonté, c'est-à-dire décidant et agissant suivant une détermination intentionnelle. L'essor, c'est le vouloir-vivre, cette puissance constitutive de nous-même qui emporte vers notre avenir le contenu total, qualités, idées, tendances, de ce que nous sommes et devenons. A l'intérieur de cet essor, la volonté n'est que la concentration, la localisation attentive d'une partie de l'énergie totale de l'essor sur une détermination à réaliser : fin à instituer, idéal à poursuivre, règle à appliquer. Bergson a décrit l'essor sous le nom de durée ; mais il l'a refroidi et il n'en a pas dramatisé le cours de sorte qu'on se demande ce que la morale peut avoir à y faire. En réalité, comme un fleuve produit des remous quand quelque roche vient ici ou là l'entraver, des obstacles imposent à notre conscience des déterminations qui chaque fois la provoquent à une réaction définie. La volonté est le moi produisant cette réaction déterminée en rapport avec la détermination de l'obstacle ; et la morale est la pensée qui lui en fournit la forme. Plus le vouloir est pénible, plus l'opposition entre l'essor et lui est éclatante. Elle s'atténuera, puis cessera quand la médiation de la volonté aura surmonté la difficulté qui l'a provoquée. Le moi volontaire sera dès lors comme rentré et maintenant confondu dans le moi total ; mais pour autant qu'il l'aura affecté, il se trouvera avoir contribué à le créer tel qu'il sera devenu. C'est dans cette mesure qu'en nous la conscience claire est responsable de la conscience plénière.

En vertu de ce qui vient d'être reconnu, l'essor et la volonté

s'opposent entre eux comme l'ouvert au défini. Tandis que l'essor est lancé par une visée qui prétend au delà de toutes les déterminations, qu'en lui l'esprit ne cherche qu'une spiritualité plus libre et plus généreuse, non telle connaissance, mais une ampleur plus large de la connaissance, non telle aptitude, mais un plus grand pouvoir à acquérir des aptitudes, non un plaisir nouveau mais une sensibilité plus délicate et ainsi de suite, bref que par l'essor l'esprit *se* cherche, la volonté est dirigée par des intentions qui indiquent chacune un idéal déterminé à réaliser, l'esprit s'y propose *quelque chose*. La volonté est morale quand cette intention vaut ; mais ne serait-elle que l'intention d'obéir au devoir encore indéterminé, cette intention resterait vaine et virtuelle et elle doit être investie dans un devoir défini, par exemple le devoir de chercher la vérité, dans celui d'énoncer telle vérité.

Moralité et morale. — Cette distinction entre l'essor et la volonté entraîne la distinction de la moralité et de la morale, telle qu'elle se manifeste par le double sens de l'adjectif *moral*, qui signifie tantôt *manifestant la moralité*, tantôt *conforme à la règle*, quand il ne signifie pas la coïncidence de ce que la morale ordonne et de ce que la moralité exige. Cet idéal n'est pas en effet toujours atteint. La moralité déborde la morale : s'il y a quelque part un saint parfait, il n'a plus besoin de règles. Il est moral sans morale. Mais d'autre part, puisque la réflexion s'est attachée à définir les règles de nos actions, ce doit être que la connaissance de ces règles est souvent nécessaire à la moralité pour l'empêcher de trahir sa vocation. Il en résulte qu'entre la moralité et la morale, entre la conduite d'un homme telle qu'elle s'exprime par ses actions et l'ensemble des prescriptions qui constitue le code de ce qu'il énonce comme juste, il y a une interaction complexe qui tantôt plie le sentiment au code, tantôt au contraire corrige ou assouplit le code pour le soumettre à la valeur. Ainsi le juge invente autant qu'il peut la conciliation de la loi écrite et de l'équité, le fonctionnaire cherche à appliquer les règlements

« avec intelligence » et généralement l'homme honnête s'efforce d'empêcher l'obéissance aux lois juridiques et aux normes morales de produire des résultats funestes ou seulement fâcheux.

Deux traits importants distinguent la morale de la moralité. *a)* De ce que la morale consiste en règles et en impératifs déterminés, définis, il résulte que la morale sépare ces règles des situations historiques et singulières où elles doivent être vérifiées. L'universalité est l'envers de l'abstraction. Quand celle-ci considère certaines normes à part de l'environnement concret où elles doivent trouver leur actualité et leur efficacité, elle les rend indépendantes de l'histoire ; et de ce fait même ces règles, dans les conditions qu'elles énoncent, se présentent comme universellement valables pour tous. Aussi *la morale s'oppose-t-elle à la moralité* comme *la rigueur à la souplesse ;* et elle est légitime chaque fois que l'influence exercée par les conditions supplémentaires et momentanées de l'action, ou sont négligeables, ou doivent être négligées par rapport à celles que la règle morale comporte. Ainsi je ne dois pas mentir même si un sentiment de pitié m'y incite, mais respecter le devoir de véracité en cherchant comment le faire le plus humainement. De ce point de vue la morale se présente comme faite pour stabiliser notre vie, pour l'enlever à la tyrannie de l'instant, en tant qu'il est négatif d'un autre instant, nous protéger contre l'impulsion et le caprice, nous assurer la régularité et la persévérance sans lesquelles rien d'important ne peut se faire. Elle fait prévaloir la valeur de l'unité sur la considération de l'infinité ;

b) C'est assurer le primat du concept, ici normatif, sur l'existence. Mais en définitive c'est non seulement *dans*, mais en tant que l'esprit embrasse et engendre l'existence, *par* l'existence que le concept devient plus qu'une possibilité abstraite, une forme d'école, la morale autre chose qu'un squelette sans chair ni vie ; et l'âme de l'existence spirituelle, c'est l'énergie qui ne cesse de sourdre au cœur de nous-même pour alimenter notre action,

D'elle surgissent des tendances, des besoins, des actions qui doivent ajouter leurs forces à la puissance limitée de suggestion que les concepts possèdent sur nous. Ce sont ces forces qui fournissent ses ressources intimes à la moralité et c'est par conséquent *par leur instance au sein de la moralité que celle-ci se distingue encore de la morale*. E, es lui permettent non seulement d'appliquer, mais encore de déborder les normes pratiques et par suite de juger de leur valeur. Oublier le dynamisme caché de la conscience personnelle, ce serait laisser la morale dans cette condition d'objet vénéré, mais périmé, que toute doctrine prend dans l'histoire, quand elle est entendue comme un musée, et la destituer de l'actualité qu'elle trouve dans la moralité quand celle-ci l'applique ; ce serait sacrifier au préjugé théorique qui consiste à admettre l'identité parfaite des notions ou des signes déterminés par lesquels nous exprimons des aspects ou des données de l'existence et de l'existence elle-même, comme si l'inquiétude de l'infini n'y suscitait toujours de l'imprévisible et de l'original. On connaît la pensée d'Héraclite : « Si l'on n'espère pas, on ne rencontrera pas l'inespéré qui est impénétrable et inaccessible. » (Trad. Solovine, 17.)

Parmi les débats philosophiques touchant la possibilité de la morale, il convient de souligner celui qui concerne *le rapport de l'énergie mentale aux idées*. Les deux positions extrêmes, ou presque extrêmes, sur cette question sont définies par des textes de Spinoza et de Bergson. — Le premier fonde la suffisance de l'intellectualisme objectif sur la vertu propre à l'idée. Celle-ci n'est pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau » (*Eth.*, II, prop. XLIII, sc.), car elle reçoit de l'essence infinie de la substance divine l'activité par laquelle une essence engendre ses propriétés ; et par conséquent l'action n'a pas à lui être ajoutée. Contrairement à la doctrine cartésienne, il n'y a pas à distinguer de l'entendement, qui s'identifie aux idées vraies, les seules idées, une puissance, la volonté, sans laquelle elles ne seraient pas affirmées. Pour Spinoza l'affirmation n'est pas un acte distinct de la position et de l'efficacité de l'idée, elle suit de l'idée même. « Il n'y a dans l'âme aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et aucune négation en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée » (*Eth.*, II, prop. XLIX). La volonté et l'entendement sont une seule et même chose. Les idées sont des vertus, elles ne sont pas inertes ; car elles sont chacune inséparables de l'infinité essentielle de Dieu qui se déploie par leur enchaînement.

Au contraire, dans les *Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson, de nombreux textes atténuent, presque jusqu'à la suppression, la puissance motrice de la raison dans l'action. Ainsi, il écrit p. 17 : « Parce que la raison intervient en effet comme régulatrice, chez un être raisonnable, pour assurer cette cohérence entre des règles ou maximes obligatoires, la philosophie a pu voir en elle

un principe d'obligation. Autant vaudrait croire que c'est le volant qui fait tourner la machine. »

Et p. 64 : « Non pas, certes, qu'une idée pure soit sans influence sur notre volonté. Mais cette influence ne s'exercerait avec efficacité que si elle pouvait être seule. Elle résiste difficilement à des influences antagonistes. »

Enfin p. 90 : « Une morale qui croit fonder l'obligation sur des considérations purement rationnelles réintroduit toujours à son insu... des forces d'un ordre différent. » Tous ces textes supposent que si l'idée a par elle-même quelque force, celle-ci ne joue qu'à l'intérieur d'un ensemble animé par des énergies beaucoup plus puissantes.

Voici la position que nous impliquerons toujours à propos de ce débat. — L'unité vivante de l'esprit est l'unité d'une relation idéo-existentielle : cela signifie qu'elle conjoint toujours dans son expérience des idées, des notions, des rapports, isolables et définissables, à une continuité qualifiée, qui peut être considérée à la fois, par son indistinction relative, comme le reste de l'esprit et par le fait qu'elle enveloppe aussi les éléments clairs et distincts de la conscience, comme son tout : c'est à cette continuité qualifiée que convient le mot d'existence. L'existence est opposée aux idées en même temps comme leur « autre » et comme leur milieu.

Au cœur de l'existence, l'énergie mentale ne cesse de jaillir et elle fournit, *aux idées*, leur force de suggestion intellectuelle, affective et pratique, *à l'existence*, cette exigence dont les tendances, les désirs, et aussi les volitions ne sont que des effluents. Il y a donc une force propre, intrinsèque, des idées, une force de la vérité, du droit et de la morale que ne méprisent, et à leur dam, que les furieux et les passionnés ; mais il y a aussi une force des énergies spontanées, intimes, de l'esprit, tantôt sauvages, tantôt généreuses, que seuls les théoriciens sans souci de l'existence telle qu'elle est concrètement donnée oublient. En droit cette continuité concrète est résoluble en dialectiques intellectuelles, comme l'assure l'intellectualisme ; en fait, aucune résolution humaine ne saisit que des rapports, vrais, mais pauvres par leur abstraction, de sorte que la morale, qui nous met en relation avec la vie telle qu'elle est sans aucune abstraction, doit y ajouter au moins le sentiment de l'infinité inhérente à l'existence vivante. Ainsi, Pascal voulait qu'on unît la force et la justice pour que la force ne soit pas « tyrannique », ni la justice « impuissante » (*Pensées et opusc.* pet. éd., BRUNSCHVICG, pens. 298).

L'homme d'action et le moraliste. — L'opposition de la détermination et de l'existence, comme elle se manifeste dans l'opposition des règles morales et de la moralité, se personnalise dans celle du moraliste et de l'homme d'action. La morale s'actualise par la moralité dans l'expérience immense de l'humanité. L'agent moral, c'est l'homme d'État qui s'élève au-dessus des passions momentanées pour gouverner les peuples conformément à ce que la valeur requiert d'eux et de lui, c'est le stratège qui cherche à rétablir l'ordre avec le moins de souffrances et de destruction possibles, le paysan ou l'ouvrier qui éprouvent et manifestent la noblesse du travail, le père et la mère de famille dont l'autorité et l'amour entretiennent la vie humaine et préparent des générations supérieures à eux-mêmes, le riche juste et serviable, le

malade patient, le savant désintéressé, l'artiste amoureux de la beauté. Dans ce concert le moraliste semble tiède et verbal. En face du héros, glorieux ou obscur, qui risque et sacrifie, le sage se contente de prescrire et conseiller. Où l'esprit remplace l'effort par une réflexion analytique sur l'effort, l'effort cesse, de sorte que le moraliste paraîtra aisément un hypocrite qui se confère le droit de commander aux autres pour s'enlever aux difficultés et aux peines de leur existence.

Toute opposition peut être tirée au tragique, toute relation changée en antinomie par une dialectique qui fait des différences propres aux termes opposés autant de raisons de négation mutuelle. Quiconque veut servir la positivité de l'esprit s'en gardera. Si la dualité de l'action et de la réflexion installe au cœur de chacun de nous la distinction de l'honnête homme et du moraliste, cette distinction est aussi une liaison : nous ne pouvons vivre sans nous demander comment vivre, dès au moins que nous aurons souffert d'avoir pris parti sans assez de réflexion. Il n'en est pas moins vrai que si nous nous déterminons des fins et des règles, c'est pour les insérer dans notre vie morale. Qu'entre ces deux aspects de notre existence, nous devions maintenir et à chaque instant inventer l'équilibre, cela suppose que nous devrons à la fois retenir l'attitude du moraliste, mais ne jamais oublier que la moralité, plus ample et plus haute que la morale, parce qu'elle l'inspire et l'actualise, en fait la valeur. Ce sera donc encore servir la morale que d'accueillir les critiques qui en ont dénoncé les corruptions et marqué les limites ; mais en la discréditant on trahirait la moralité qui ne peut se passer d'elle.

Les textes les plus suggestifs à lire contre la morale sont ceux d'*Aurore*, éflexions sur les préjugés moraux (trad. Henri Albert, Soc. du Mercure de France, 1907) de Fr. Nietzsche. Les critiques de N. contre la morale, répandues dans ses autres œuvres, prennent dans *Aurore* plus de finesse et de pénétration : on y sent l'influence des moralistes français classiques.

Il va de soi que toute critique de la morale enveloppe un effort pour entraîner la morale dans un certain sens, et par conséquent implique le souci de la morale. Ce que la morale peut redouter, c'est l'indifférence à la valeur morale ,mais celle-ci ne fait pas de doctrine.

2° LA MORALE EST PROVERSIVE. — Ce caractère d'être constituée par des rapports dont la détermination peut aller jusqu'à la précision numérique, comme il arrive par exemple dans les prescriptions d'impôts, n'est pas spécial à la morale, puisqu'il appartient aussi à la science. Quoi que l'on pense sur la possibilité éventuelle de la réduction de la morale à la science, ou même de la réduction inverse, il n'y aurait pas lieu de concevoir cette réduction si l'on n'avait commencé par les distinguer. Dès lors il faut bien se demander en quoi la détermination morale, normative, éthique se distingue de la détermination scientifique, spéculative, cognitive. Notre expérience nous le fait comprendre en nous forçant, tout au cours de notre vie, à reconnaître deux mouvements de l'esprit qui s'opposent, pour et en nous, comme deux sens sur une même direction. A chaque instant nous sommes sollicités ou emportés par l'un ou l'autre de deux penchants, l'un, à nous retourner sur ce qui est déjà, sur ce qui prolonge le passé dans notre présent, la nature, pour découvrir ce qu'elle est ; l'autre au contraire, à tourner le dos au passé pour nous porter vers l'avenir encore indéterminé en vue de le marquer au sceau de l'idéal et de le déterminer par la médiation de celui-ci. Au premier mouvement, il est commode d'attacher le nom de *rétroversion ;* au second, celui de *proversion*.

Le savant, l'historien sont rétroversifs. Il est vrai qu'ils cherchent ce qu'ils ne savent pas encore et par conséquent science et histoire sont des opérations, en quête d'une valeur, la vérité ; mais au cours de leur recherche, ils postulent que ce qu'ils cherchent existe déjà, qu'ils ont, non à le faire, mais à le découvrir, comme une nature ou un passé antérieurs à leur effort et indépendants de lui. Certes pour les penser ils les détermineront, mais ces déterminations ne vaudront qu'en tant qu'elles n'exprimeront pas l'originalité du savant ou de l'historien, mais ce qui est donné ou arrivé. Ils admettent que *le sujet est second par rapport à l'objet.* Ils en font un témoin, à la limite un épiphénomène. Au contraire

l'action, la moralité supposent que l'avenir, que détermineraient les lois de la nature et l'action des autres, n'équivaudrait pas à celui que notre action contribuera, en collaboration avec eux, à réaliser. Comme une cause fait objectivement qu'un événement sera comme son effet autre qu'il n'aurait été si elle n'était intervenue pour le spécifier, la volonté se sent une force transcendante au cours extérieur des choses qui sera affecté par son intervention, modifié en mieux si cette intervention est morale. *Le sujet est par elle supposé premier par rapport à l'objet.* Un projet n'est pas une prévision : même il la nie, car la prévision implique que nous *attendons* que le cours des événements produise celui que nous avons prévu, tandis que le projet reste virtuel et verbal si nous ne lui rapportons pas des efforts, une action dont le résultat est justement de modifier ce qui était prévisible. Certes notre action enveloppe toujours prévision et projet ; même il arrive souvent que le projet renonce devant la prévision parce qu'il serait inefficace ou que la prévision nous permet d'espérer, puis d'obtenir sans peine ce que nous désirons. Cela ne fait pas que le projet se confonde avec la prévision, car toujours la prévision porte sur ce qui est indépendant de nous, même quand son issue nous semble devoir nous être favorable, tandis que le projet émane de nous et ne prend quelque réalité qu'à la proportion de notre puissance sur les événements.

L'évidence existentielle de l'opposition entre la rétroversion et la proversion est antérieure à toute réflexion proprement philosophique sur les rapports entre la science et la morale. Nous ne saurions ce que peut être subir si nous ne pouvions que subir : nous ne pouvons donc admettre notre complète inefficacité, autrement au moins que dans le loisir et par l'abstraction théorique ; nous ne saurions non plus ce que peut être agir, si nous n'étions souvent condamnés à subir. Aussi notre vie, qui n'est ni pure découverte, ni création toute-puissante, compose-t-elle toujours, dans l'invention, la rétroversion et la proversion ; mais tantôt c'est

celle-là qui se manifeste plus impérieusement à la réflexion, tantôt celle-ci, et nous employons alors le langage de la morale. Au cours d'un effort l'analyse joue toujours son rôle ; mais si l'effort est sincère, elle se subordonne à son intention et par suite ne s'occupe que de lui fournir des moyens : encore ne doit-elle pas pousser trop avant, car elle finirait par le suspendre. Toute entreprise exclut notamment une méditation trop insistante sur la possibilité de son succès et sa légitimité, car celle-ci supprimerait l'entreprise elle-même, et il n'est pas ordinaire que, dans un conseil, industriel ou financier, d'administration, ses membres s'interrogent sur la légitimité du profit en général. Parfois cependant l'analyse peut prévaloir sur l'effort, et même la fatigue dispose à cette conversion ; mais aussitôt l'effort cesse, au moins provisoirement ; et l'invention se renverse de création en découverte et en prévision. De « proclitique », pourrait-on dire, elle devient « enclitique ».

La différence génératrice entre la rétroversion et la proversion consiste dans la manière dont est utilisée l'énergie mentale. Continûment, au cours de notre vie, de l'énergie matérielle, concentrée et accumulée par le corps, se cinétise et se psychologise en nous pour nous permettre de penser et d'agir. Mais quand une difficulté se présente et que l'énergie rebrousse sur elle, la détermination qui définit le contenu de cette difficulté provoque, en connexion avec la liberté du moi, tantôt une réflexion qui en cherche les causes pour les changer en moyens de l'écarter, tantôt un travail énergétique qui prépare un assaut renforcé. Ainsi quand une porte ne s'ouvre pas à notre pression, ou nous cherchons pourquoi, en étudiant la serrure, ou nous rassemblons nos forces pour l'enfoncer. Dans le premier cas nous appliquons l'énergie mentale à l'objet pour l'analyser par l'effet de l'attention : c'est alors l'emploi de l'énergie qui importe plus que son intensité ; dans le second nous cherchons à accroître la quantité de l'énergie disponible à notre action pour renforcer notre réaction sur l'obstacle.

Ou l'on s'approche pour mieux voir ; ou l'on recule pour mieux frapper. Comme on ne peut admettre que la conscience d'un homme cesse jamais de composer activité et passivité, puisqu'elle doit être active pour être et finie pour être un sujet situé et déterminé, il n'y a pas à présumer que, de la rétroversion et de la proversion, l'une puisse jamais supprimer l'autre.

L'attrait. — Dans la science, du fait seul de l'attitude qu'il prend, le moi considère son contenu, et par suite se considère lui-même comme déterminé par l'antérieur. Sous sa forme purement intellectuelle, cette détermination par l'antécédent est la loi ; sous une forme concrète, où la qualité empirique contamine la légalité rationnelle, elle est la causalité. Elles ne font qu'objectiver la rétroversion, dont la valeur peut être appelée *le fondement*, puisque fonder, c'est admettre quelque chose qui doit soutenir ce qui en suivra. La vérité est la coïncidence de la connaissance et du fondement. Dans la mesure où nous l'obtenons, elle satisfait nos besoins de solidité, de sécurité, de validité. A la limite, si la vérité était la seule valeur et toute possédée par nous, nous n'aurions qu'à nous reposer sur elle. En tant que la morale exige de nous que nous agissions, que nous nous efforcions pour faire ce qui n'est pas encore, serait-ce la connaissance, elle ne saisit rien que sous la forme de *l'idéal*, que cet idéal soit un bien à réaliser ou à obtenir, un devoir à appliquer, une fin à poursuivre. Ce par quoi l'idéal peut mouvoir le sujet, c'est *l'attrait*. Sans cet attrait aucune action humaine ne serait possible : c'est lui qui meut, aussi bien l'hédoniste à la poursuite d'un plaisir, que le stoïcien désireux de l'ataraxie, que le kantien obéissant au devoir parce qu'il en éprouve le respect ; c'est l'attrait qui anime le héros en train de lutter pour sauver ceux qu'il aime, comme le fidèle anxieux de se concilier l'amour de Dieu en obéissant à ses ordres. Tantôt l'attrait se confond avec le désir, tantôt il s'oppose à lui comme un mobile supérieur ; dans un cas comme dans l'autre il spécifie moralement l'exigence qui ne cesse de nous inspirer.

Ce n'est que par elle qu'on peut le comprendre. L'attrait en tant que la visée d'un idéal, s'étend d'un sentiment de manque, de défaut, d'un besoin, d'une indigence qui résulte de l'inadéquation définitive de tout esprit limité à l'Esprit universel, à un ravissement, qui à la limite serait indiscernable de l'amour infini. Au-dessus des réactions, plus instinctives que réfléchies, de l'extrême urgence, l'attrait, essence de tous les mouvements moraux, reste en deçà de cette sorte de perfection morale de l'esprit qui ne laisserait plus aucune place à la possibilité d'une déviation ou d'une hésitation. Deux forces s'opposent toujours en nous : d'une part *le besoin de détermination*, à cause duquel nous ne pouvons nous contenter d'une existence sans contenu, d'autre part *le besoin d'ouverture* sans lequel la possession de toute détermination nous deviendrait une mort et non un moyen de vie. Chaque fois que la détermination que nous nous proposons se présente à nous comme un échelon vers un avenir mieux armé et plus libre, elle concilie à la fois le besoin de détermination et celui d'ouverture et elle se présente comme un idéal qui sollicite l'attrait, même si des habitudes ou des passions s'intercalent entre lui et nous pour nous en détourner. La morale peut commander le sacrifice, elle ne peut ordonner le désespoir et l'abandon de l'attrait par l'idéal et au delà par la spiritualité. Aussi devions-nous reconnaître l'attrait au principe de toutes les composantes qui se fondent pour former le sentiment moral, comme nous aurons à l'étudier.

L'attrait comme énergie de transition entre ce que nous sommes et ce que nous devons devenir. — Il importe, pour préciser la nature de l'attrait comme âme de la vie morale, de le distinguer du désir et de la grâce. Le désir résulte du conditionnement de l'exigence, qui est l'énergie mentale avant toute subdivision et toute spécification, par tel ou tel trait de la structure organique et psychologique d'un homme. Comme tel le désir est psychophysiologique : il vise toujours quelque valeur, mais il risque d'en faire une valeur

partiale et négative ; ainsi le désir appartient au moi en tant qu'individuel, empirique. Au contraire la grâce, contagion divine ou humaine, se présente comme la source d'une ferveur, d'un ravissement, dont l'origine est transcendante au moi. L'idéal est la détermination encore insuffisante qui doit médiatiser leur rencontre s'il faut, d'une part que nous nous portions au-devant de la grâce, d'autre part que celle-ci relie ce que nous pouvons faire à la destination universelle de l'expérience, avec laquelle notre action, par elle-même toujours limitée et ignorante, doit convenir. Mais comme cet idéal resterait irréel si l'attrait n'intervenait pour animer son actualisation, c'est l'attrait qui se trouve énergétiquement, actuellement, réaliser le passage de ce que le désir souhaite à ce que la grâce seule peut donner. C'est donc lui qui fournit la force nécessaire au passage du moi empirique, situé, éprouvant dans le désir ou ses spécifications, le besoin ou l'impatience, l'insuffisance de ce qu'il a et de ce qu'il est, à la condition supérieure qui lui est proposée et même commandée par le moi de valeur, ici le moi indiquant l'idéal à atteindre et déjà le donnant dans sa représentation abstraite, dans le projet. L'attrait est donc le moteur de la proversion, en tant que celle-ci propose une détermination comme la condition de plus de moyens et d'ouverture. Il purifie le désir et humanise la grâce.

Dans le langage bergsonien, l'attrait serait le rapport entre la pression, vitale et sociale, et l'attraction, transmise de l'Esprit par le héros : à sa détermination mouvante, s'applique la volonté. Il se trouverait donc, dans la théorie bergsonienne de l'obligation, exactement au point défini par la phrase : « Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre », *Deux Sources*, p. 61 : cf. ci-dessous, p. 297.

3° LA MORALE RÉFÈRE LES DÉTERMINATIONS A L'ACTION DU MOI. — Il ne suffit pas que la réflexion proversive énonce des déterminations idéales au gérondif, comme des déterminations à achever en les réalisant, pour que celles-ci relèvent de la morale. Le droit, la technique, des promesses annoncent des actes à faire, des biens à recevoir : comme tels ils sont parents de la morale.

Mais on n'est aucunement autorisé à réduire cette parenté, dont le principe est la proversivité, à l'identité. En effet la morale se distingue par un troisième trait qui lui est non moins essentiellement attaché que les précédents, c'est qu'elle réfère au moi ce qu'elle commande, plus précisément qu'elle se réfère au moi considéré, non en quelqu'un de ses caractères, par lequel il pourrait se confondre avec autrui, mais au moi en tant qu'il est tel moi, insubstituable à tout autre, pensé dans sa responsabilité inaliénable et absolue. Quand le droit énonce une obligation légale, celle-ci atteindra tel homme ou tel autre, mais ceux qu'elle atteindra ne seront considérés qu'en tant qu'ils rempliront en commun telles conditions appelant telles sanctions. Le moi est dans le droit comme il est un voyageur dans un train : il ne compte qu'à raison du fait qu'il s'est embarqué dans tel enchaînement de conditions, mais par le reste de lui-même, il reste comme en dehors de ce qu'il subit et fait. On pourrait dire qu'on endosse la responsabilité quand elle n'est que juridique. Dès au contraire qu'elle devient morale, elle fait comme tache d'huile dans le moi. Celui-ci n'y paraît plus comme une unité numérique, par exemple un contribuable parmi tous les contribuables, mais comme une unité qualitative et spirituelle, une unicité, il est présent à toutes ses actions, elles engagent une moralité indivisible, incapable de se fragmenter par l'action. Le droit porte sur ce que l'homme fait ; la morale, sur ce qu'il est derrière ce qu'il fait. Le juge peut continuer d'estimer celui qu'il condamne et au contraire mépriser celui qu'il acquitte. Le déshonneur, la trahison, la déloyauté, les tares morales infectent le moi lui-même.

Il faut insister un peu sur ce caractère absolu de la morale parce qu'il fait sa gravité. Abstraite par ses contenus, elle cesse de l'être par l'omniprésence du moi à tous ces contenus. On peut échapper à un droit, par exemple aux obligations d'une profession en la quittant ; on ne peut aliéner la moralité : elle ne se met pas entre parenthèses, car la mettre entre parenthèses serait encore

une action de sens moral. Que ce que la morale ordonne soit la recherche d'un bien ou l'accomplissement d'un devoir, qu'elle soit réelle ou formelle, c'est le moi qu'elle vise à travers ce qu'elle ordonne, car il sera réellement, personnellement indigne s'il méconnaît sa prescription. Aussi ce qu'on appelle « la relativité des règles morales » à savoir la contradiction éventuelle des obligations suivant les temps et les lieux n'a-t-elle jamais compromis efficacement la réflexion morale. Que dans des conditions différentes le même acte se présente comme un haut fait ou comme un crime, et qu'abstraction faite de ces conditions on puisse donc présenter la morale comme contradictoire, cela pourra conduire à prouver l'importance de la réflexion morale ; cela n'atteint en rien la morale même qui perd son inconsistance prétendue de cela seul que quelqu'un s'est, à tort ou à raison, engagé réellement, à un moment ou dans un lieu différent, dans un acte différent, de celui d'un autre ou de lui-même. La morale est une pensée dont le propre est de devoir être vécue ; une âme est toujours derrière elle, elle ne cesse d'y faire allusion ; l'agent moral n'est pas un acteur et dès qu'on se demande moralement de quelqu'un s'il joue bien la tragédie, on transcende son jeu pour le juger sérieusement et il pourra se trouver méprisé de mal jouer son rôle, d'être un mauvais acteur.

Les conditions concrètes et sensibles de l'action. — C'est pour respecter la référence absolue de la morale à quelqu'un qu'il faudra toujours être prêt à revenir de la pensée du moraliste à la situation de l'homme d'action. Plus le moraliste laisse se relâcher en lui cette tension qui est à l'origine de toute action et que nous commençons d'imaginer, c'est-à-dire de susciter en nous et en autrui, quand nous prononçons ce mot, plus il glisse de la condition de moraliste à celle de théoricien. Il commandait, et commander, c'est déjà entraîner ; il ne traite plus maintenant les idées morales que comme des objets, en tout comparables à des vérités spéculatives. Par cette détente elles se détachent peu à peu

de tout ce que le moi vivant y appliquait d'énergie et, avec ces abstractions désormais sans vie, on ne fait plus que jouer comme avec des possibles indépendants de notre action. Celle-ci dément cette objectivité trop pure par l'alentour d'obstacles, de souffrances et de joies, de contradictions intérieures et d'espoirs, de qualités et de tendances, où émergent les prescriptions morales. Comme il faut relier au laboratoire les idées scientifiques parce qu'elles sont faites pour s'y vérifier, il faut ne pas cesser de maintenir la morale dans la conscience vivante, qui est toujours le rapport d'un théâtre extérieur et d'un drame caché.

4° LES PROJETS ET LES RÈGLES DOIVENT VALOIR. — Nous venons de reconnaître que la morale est *déterminée* en ce qu'elle se définit à l'intérieur de la moralité par la détermination pensée de ses règles ou de ses fins, *proversive* en ce qu'elle vise à imposer ces déterminations à l'existence future, enfin *catégorique* en ce qu'elle n'intéresse pas le moi dans l'un des caractères qu'il peut revêtir ou déposer, mais dans son ipséité absolue. A ces trois caractères il faut en ajouter un dernier, qui est en relation directe avec le précédent, c'est *la référence à la valeur*.

Certes la morale est une en ce que toutes les réflexions morales sont pour la seule et unique moralité ; mais cette unité n'est pas une identité exclusive des différences, car la morale serait achevée aussitôt que commencée. Il est donc vrai aussi que l'on peut traiter de diverses morales, soit qu'on entende par là des sections de la morale, comme la morale professionnelle ou la morale familiale, soit surtout qu'on veuille distinguer, voire opposer différentes manières de concevoir la morale, comme le sont la morale stoïcienne ou la morale utilitaire. De cette pluralité des morales résultent des conflits ; et même ce sont ces conflits qui alimentent la réflexion morale s'il est vrai qu'on réfléchit où l'unification de nos pensées n'est pas encore obtenue. Dès lors il faut bien, soit pour opter entre deux préceptes moraux, soit pour les concilier, soit enfin pour les transcender, se référer à autre chose que la

morale même. En en discutant on sera amené à considérer certaines morales comme immorales, et d'autres comme morales, mais il est évident qu'alors cette qualification les rapportera à autre chose que les énoncés qu'il s'agissait de juger.

Souvent cette référence sera la référence à un principe. Mais en ce cas c'est qu'on tiendra ce principe pour moral et par suite qu'il dépendra d'autre chose que de ce qu'il énonce. Il aura bien été principe en tant que prémisse de la déduction, mais la morale n'est pas la logique et par suite on impliquera que cette prémisse est morale pour quelque autre raison. En effet les plus graves des débats moraux ne sont pas ceux qui portent sur la conformité de certaines applications à ces règles postulées, ce sont ceux qui portent sur ces postulats eux-mêmes. Les déterminations morales, même les plus simples et les plus générales, tiennent donc leur essence morale d'autre chose que d'elles-mêmes et qui n'est pas déterminé. Ce quelque chose peut-il être l'arbitraire du moi en tant que tel sujet, distinct des autres ? Livrer la morale au caprice serait immédiatement la supprimer puisqu'il suffirait de décréter n'importe quoi pour que ce dût être tenu pour moral. La multiplicité absolue n'exclut pas moins la pensée que l'unité pure.

Entre la réduction aux principes et la référence aux sujets, une seule perspective se propose. S'il faut exclure l'objectivité intrinsèque des déterminations et l'indétermination arbitraire du sujet, il ne reste à alléguer qu'une indétermination supérieure qui soit à la fois la source de l'objectivité des déterminations, dont l'unité l'exprime toujours, et de la subjectivité des âmes, invitées à s'épurer de leurs erreurs et de leur faiblesse. A cette indétermination originante, visée et digne d'être visée, par la moralité comme par toute recherche, un seul nom convient, c'est celui de *valeur*. Il ne suffit pas à une hypothèse d'être déductivement vraie, c'est-à-dire de se démontrer à partir d'un principe ou d'une théorie, et elle ne s'impose pas non plus par un décret arbitraire d'une volonté ; il faut qu'elle soit aussi réellement vraie, c'est-à-dire

qu'elle convienne avec tout ce que nous appréhendons de la nature. Il ne suffit pas davantage à une règle morale qu'elle soit d'accord avec les affirmations d'un doctrinaire, ou qu'elle nous plaise, il faut voir si elle concourt à la valeur de notre conduite dans son rapport avec notre destination. Aussi aurons-nous à nous interroger sur la valeur morale, entendue comme la relation de la Valeur, prise sans restriction, avant toute spécification, à nos actions.

De toute évaluation, première ou dernière, des morales, d'où provient l'autorité ? Il peut y avoir des indices de la valeur morale, comme de la valeur en général, et nous en rencontrerons ; il ne peut y avoir de critère universel et définitif qui nous dispense de l'avérer, puisque, si l'on pouvait en assigner un, la recherche morale, comme toute autre, serait supprimée dès le début par sa réduction à une déduction, dont le fondement serait un principe, expression du critère. Il faut donc admettre que l'élévation spirituelle des hommes enveloppe en tous domaines *un tact de valeur*, qui ne dispense nullement de toutes les précautions et de toutes les vérifications possibles, mais, au moment même où ils s'en acquittent, leur inspire et leur recherche et leur décision. Ce tact, en lequel s'unissent la force d'une évidence et le concours de médiations délicates, manifeste la souveraineté de l'esprit lui-même sur tous ses contenus, déterminés et qualitatifs. En morale ce tact est une sensibilité sans faiblesse, mais sans brutalité, qui prononce sur la qualité des actions dont l'idée s'offre à notre estimation. C'est à cette appréciation, informée et méditée, mais en dernière analyse toujours candide, que nous devrons nous référer dans tous les cas où nous invoquerons *le moi de valeur* comme le suprême arbitre qui doit être en nous comme le porte-parole, le légat de l'Esprit, afin que nos actions et nos sentiments conviennent avec son dessein universel. Nous escomptons de ses inspirations, sous la condition de notre bonne volonté et de notre effort, qu'elles nous conduisent à collaborer avec la destination morale de l'humanité.

Dès en effet que nous nous demandons « comment agir ? » nous impliquons que l'histoire et notre vie ne sont pas de purs phénomènes, où, à l'exception de quelques hasards qui ne pourraient que nous paraître heureux, il n'y aurait qu'une contingence radicale, soit la rencontre de mécanismes sans finalité, soit un jeu de probabilités indépendantes de toute influence de la valeur.

Nous n'avons plus maintenant qu'à rassembler les traits qui viennent d'être reconnus pour obtenir la définition initiale de la morale :

La morale est *l'ensemble*, plus ou moins systématisé, *des déterminations idéales, règles ou fins, que le moi*, considéré comme source absolue, sinon totale, de l'avenir, *doit par son action actualiser dans l'existence pour qu'elle atteigne à plus de valeur*. Par conséquent elle médiatise intellectuellement la moralité, qui est la responsabilité en acte du moi envers la valeur, en tant qu'elle enveloppe une action déterminée. Ainsi la gloire de l'artiste est de contribuer à la révélation de la beauté, toujours anadyomène, et sa recherche proprement artistique est indépendante de la morale ; mais en tant qu'on formule la règle que son devoir est précisément le travail de cette contribution, la recherche de l'artiste rentre dans sa moralité. Au plus bref on définira la morale la détermination de la conduite humaine, mais à condition d'entendre par détermination, la manière dont elle doit être déterminée, la détermination prescrite comme déterminante par le moi de valeur.

Pour exprimer cette dernière idée, nous emploierons quelquefois la notion de *commandement*. La morale est une démarche de la conscience en ce que, comme toute autre, elle suppose un dialogue : celui du moraliste, du moi se prescrivant comme valable une certaine fin à poursuivre ou une certaine règle à laquelle obéir, et de l'agent moral, consentant à cet ordre et rassemblant ses ressources pour y obéir. Peu importe ici que nous considérions la conscience comme mono- ou comme polycéphale, que nous pensions au dialogue d'un homme avec soi ou d'un chef et d'une

troupe : le commandement ne change pas de nature. La détermination morale intervient pour médiatiser un entraînement qui provient du chef, s'estimant l'interprète de la valeur, et réussit, si l'agent moral s'ouvre, avec empressement ou même avec appréhension, à sa contagion, à lui faire actualiser la détermination de l'ordre donné, ce qui veut dire à la fois en enrichir la compréhension et l'imprimer dans l'existence. Le projet réalisé sera en effet un concept plus riche que le projet encore simplement projeté ; mais en outre il sera réalisé, ce qui ajoute à l'enrichissement constaté et pensé une répercussion infinie.

II. — Importance de la morale

La morale a été critiquée : nous rencontrerons quelques-unes de ces critiques et elles nous conduiront à lui assigner des limites. Il n'en suit pas que nous devions les considérer au début de cet ouvrage. Du point de vue de la valeur comme source métaphysique de ce qui est et doit être, la positivité est première par rapport à la négativité : dès lors ce ne pourra être qu'après avoir avéré la valeur de l'éthique, disons tout de suite le prix de la vertu, qui est le courage du bien, que nous devrons reconnaître l'impossibilité de la tenir pour équivalente à la valeur plénière, celle qui n'est pas seulement morale. En fait une critique de « la » morale n'est d'ordinaire que la critique d' « une » morale ; et le scepticisme lui-même, quand il attaque jusqu'à l'idée de morale, n'est, si du moins on ne veut pas en faire un nihilisme absolu, rien de plus qu'un moyen de rappeler la supériorité de l'esprit sur toutes ses démarches, de l'empêcher d'abdiquer en l'une d'elles, car par ailleurs il ne détourne pas le sceptique d'agir d'une manière souvent réfléchie et avisée.

Nous allons donc nous engager dans la recherche de la morale, comme on le fait dans toute autre, avec la confiance en son prix. Plus profonde en nous que n'importe quelle critique, puisqu'elle

jaillit de l'immanence de l'esprit à notre esprit, cette confiance est confirmée par l'épreuve de la vie :

1° DE L'URGENCE SORT L'OBLIGATION, A SPÉCIFIER DANS DES OBLIGATIONS DÉFINIES. — Un théoricien, savant, moraliste ou juriste, par l'effet immédiat de l'abstraction, étudie les déterminations que le loisir de la réflexion lui permet de dégager, à part des voisinages où ces abstractions doivent recevoir leur réalité. Il n'eût même pas songé à les rechercher s'il n'eût quelque part souffert, lui-même ou par sympathie, du mal de les ignorer ; mais maintenant, soustrait à cette urgence, il peut penser sans hâte et abstraire. Il en résulte trop souvent qu'il oublie la réalité de l'existence où les déterminations sont toujours de quelque manière affectées et altérées par leur alentour. Si l'on doit revenir, de gré ou de force, au sérieux de la vie, il faut revenir d'abord à l'urgence : il est toujours exceptionnel que nous avancions sur terrain plat.

Si c'est au cœur de l'urgence que nous naissons à la réflexion morale, chronologiquement, la première preuve de l'irrécusabilité de la morale est son indispensabilité vitale. Au sein d'une contradiction qui nous déchire ou au pied d'un obstacle qui nous arrête, ce que nous ne pouvons pas ne pas nous demander, c'est « Quoi faire ? » Le scepticisme est un jeu du loisir et de l'abstraction. Au moment où l'urgence nous presse, que notre salut dépend de l'intuition de l'action qui nous sauve, il est aussi loin que possible de notre esprit. Une fois l'urgence passée, il ne renaîtra que dans les esprits oublieux, car les autres garderont le souvenir des traumatismes subis, celui de l'idée qui les a tirés d'affaire. Ainsi peu à peu des règles morales se sont changées en coutumes : elles constituent la matière première du moraliste qui les soumet à son analyse, en induit des règles plus précises et plus générales dont la justification intime est dans la sympathie avec laquelle il revient vers les conditions empiriques où leur indispensabilité s'est révélée aux yeux de tous. A la limite la morale économise

les expériences tragiques où la valeur des règles s'est manifestée et, en faisant penser au péril, dispense d'y tomber. Dans la prospérité et la richesse, on n'a plus devant les yeux le dénûment et on est dispensé de l'effort difficile : la morale rappelle la possibilité de la pauvreté et de la famine ; après une victoire, celle-ci masque les fautes et les menaces qui l'ont rendue indispensable et les sacrifices qu'elle a coûtés : bienfaisante est la morale si elle contribue à en éviter ultérieurement l'épreuve en suscitant et en éclairant la prudence.

Bref la morale est faite d'abord pour remplacer l'urgence par le souvenir de l'urgence, pour nous maintenir entre le péril et la facilité. C'est en étant prêt à faire des sacrifices que l'on se dispense d'avoir à en faire et que l'on évite le plus grand mal de l'expérience humaine, qui n'est certes pas la souffrance, mais le sacrifice pour rien, la vertu gaspillée. Où le moraliste remplit son devoir propre, il ne se propose pas de promouvoir l'héroïsme, car celui-ci ne se fabrique pas du dehors et c'est le héros lui-même qui en a et en garde la responsabilité. Au contraire il cherche à en faire faire l'économie en déterminant et en diffusant la connaissance des règles dont c'est l'omission qui rend l'héroïsme indispensable. Qu'un peuple maintienne sa natalité au niveau optimum d'où elle ne doit pas tomber de manière à ce qu'il ne coure pas le danger d'une dénivellation démographique entre ses voisins et lui, il diminue les risques de l'invasion ; qu'un homme fasse effort pour entretenir en lui le goût du travail et l'habitude de l'effort, il prévient les effets les plus graves de la perte éventuelle de ses biens ; et ainsi de suite. L'inadéquation de toute conscience limitée à la Conscience infinie est définitive, puisqu'elle est essentielle à sa définition : dès lors l'urgence sera toujours possible et l'intérêt de la morale ne cessera pas. Celui qui dans un danger a trouvé l'idée qui lui a permis de se sauver, celui qui, pressentant un péril, a fait l'acte qui lui en a épargné l'instance, celui-là ne doute plus du prix de la morale, de même que le malade, sauvé

par une opération, ne doute plus du prix de la chirurgie. La vie enveloppe des puissances d'où nous recevons des *convictions*, qui sont plus sûres que les croyances dans lesquelles le sujet reconnaît sa propre subjectivité ou les certitudes qui restent abstraites, incomplètes ou hypothétiques.

Plus précieuses encore que les déterminations finales que l'urgence nous suggère, sont les opérations énergétiques qu'elle suscite en nous, quand la volonté ne permet pas à la panique d'en sortir. Les déterminations morales ne sont pas comme les déterminations naturelles qui suffisent à nous emporter. N'étant d'abord qu'idéales, elles restent de purs mots, « un peu d'air battu », si elles ne sont pas soutenues par les forces secrètes, qui sont indispensables pour nous détourner du désespoir ou de la trahison et nous amener à faire ce qui doit être fait. La manière dont nous réagissons dans une urgence dépend de notre *tension de valeur latente*, et celle-ci, de nos expériences passées et des enseignements théoriques et moraux que nous en avons tirés. C'est de la morale où ils s'enregistrent qu'il dépend, au moment d'une urgence, que nous réagissions par la mobilisation de nos énergies ou par la capitulation. En reconnaissant que le courage est la puissance psychologique de l'attrait moral, nous reconnaîtrons aussi que la morale a toujours été et sera toujours à l'origine des efforts nécessaires à la survivance et au développement des familles, des peuples et de l'humanité, à la fois en ce qu'elle dynamise leur action et en ce qu'elle leur en fournit les règles. Que la tension latente de valeur s'affaiblisse au cœur de lui-même, l'homme est condamné à dépérir par découragement ou à s'égarer par passion : dans les deux cas, la force du mécanisme l'emporte sur le désir de la finalité. En toutes les démarches de l'esprit, c'est ce qu'elles comportent d'endogène, c'est ce qui provient de lui qui exprime sa souveraineté : la morale est ce par quoi, en se commandant, l'esprit commande aux choses. Où l'esprit domine, la nécessité se volatilise.

Ainsi la morale sert la liberté en l'empêchant de dégénérer. Ambigu est ce mot de *liberté*, car il doit comporter toujours un aspect par lequel la liberté est l'initiative et un autre par lequel elle est la valeur : sans celle-là nous ne serions qu'objet et par suite ne serions pas ; aussi quelle que soit la part des choses ou des lois dans notre activité, celle-ci doit envelopper toujours quelque adhésion ou quelque inhibition de nous-même ; si pourtant elle n'était qu'initiative, sans que la recherche d'aucune valeur la tournât vers le mieux, cette initiative équivaudrait à une défaite. Il faut même ajouter à cette observation. Avec la puissance et la diversité de nos initiatives croît notre responsabilité : bien loin que la science puisse résoudre les problèmes moraux, se substituer au devoir et à la moralité, elle en rend par ses succès objectifs le respect et le service plus impérieux, puisque notre pouvoir de faire le mal augmente, identiquement, avec notre pouvoir de faire le bien. Quand quelque chose choque les hommes, il leur est facile de crier qu'on « devrait » l'empêcher. Ce n'est que se débarrasser de la perspective d'un effort qui ne sera efficient qu'à la condition qu'on ne le rejette pas sur autrui. La liberté, indissolublement, essentiellement attachée à l'esprit, ne peut être un état, car elle n'apparaît qu'où elle se veut : et se vouloir, c'est vouloir sa valeur. La liberté n'est réelle qu'où elle se défend et se conquiert.

2° LA DÉTERMINATION MORALE SERT L'EXPANSION DE L'ESPRIT. — Chaque fois que la volonté, sous l'action de sentiments forts, resserre le moi autour de la considération d'une fin, que le rétrécissement de la conscience braquée tend à imposer la croyance que la fin suffit à justifier les moyens, que ce soit d'ailleurs pour la défense du moi ou au contraire le service d'une avidité intempérante, la conscience morale se durcit dans la conscience militaire. Toute urgence, qu'elle soit issue de la menace d'autrui ou de dangers naturels, comme l'incendie, le naufrage, l'épidémie, requiert la militarisation des volontés : la sanction de plus en plus

rapide et brutale impose la règle, la morale s'y subordonne au droit pénal : cela ne se fait pas sans tyrannie et mépris de l'intimité des âmes. Ce qui intéresse le droit, ce sont les actions, plus que les intentions : elles se ramassent dans les actes mêmes, à mesure que ceux-ci deviennent plus graves. Cela est indispensable, dans l'urgence, en sauvetage ; mais si précieux que le sauvetage soit pour l'homme en péril, il ne peut être la fin dernière de la vie et il doit introduire au salut. La morale ne peut être seulement un recours dans le malheur et ce serait la calomnier que de méconnaître que la discipline la plus dure est pour l'espérance la plus haute. On ne sert pas la morale en la rendant tragique.

Si en effet l'on est convaincu qu'aucune détermination, même quand elle se présente comme une fin, ne peut être qu'un moyen pour l'esprit et que celui-ci ne peut avoir d'autre visée que son propre épanouissement, on jugera que la conscience ne se ferme jamais, de façon provisoire et à peu près, sur une détermination à instituer, que pour médiatiser son accès à une existence plus ample et plus ouverte. Si tendue que soit à certains moments la volonté, elle ne peut forcer l'âme des hommes et des peuples que jusqu'à un certain degré, au delà duquel elle casse ; car elle ne pouvait privilégier certaines tendances qu'à la condition de refouler et réfréner les autres, qui enfin se rebellent et font tout sauter. Il en résulte que nous ne devons pas réduire le devoir à cet aspect par lequel il indique un chemin rude et escarpé que nous devons gravir sous peine de périr. Ce défilé est fait pour s'ouvrir sur un plateau ; et toute « cause » pour reprendre le mot autour duquel J. Royce a édifié une morale du loyalisme, vaut à raison des services qu'elle rend à l'esprit tout entier. Par cet aspect le devoir devient une médiation qui s'infléchit vers une vie, où l'art et l'amour se subordonnent et transfigurent la discipline et l'effort. Quand le commandement est aimé, il se perd, sans se nier, dans l'enthousiasme.

Ainsi s'exprime dans la morale l'ambiguïté de la conscience

finie en général, qui est conscience en tant que maîtresse de la réalité, conscience limitée en tant que des déterminations la situent et la conditionnent. La vie morale la fait osciller entre deux limites. A la limite inférieure elle se réduirait à l'objet, et près de cette limite le moi devient presque un instrument, un agent d'exécution, un outil adapté à sa fonction. Mais dans cette phase de l'existence aussi, il devient bientôt, par le durcissement des déterminations qui définissent sa structure et sa fonction, plus apte à détruire qu'à créer. A l'autre limite, la limite supérieure, se révèle l'originalité d'un esprit dont l'éternité exprimerait, sans déformation ni restriction, à sa manière, la singularité infinie de l'Esprit premier. Entre la généralité pure, qui produit l'assimilation, permet la communication sociale, donne prise sur l'objet, et l'unicité absolue, où l'ineffabilité du moi s'achèverait dans sa divinité, chacun fait les choses et les concepts pour se faire, et se fait pour faire de nouvelles choses et de nouveaux concepts. Toute morale est une prescription et une suggestion : elle est la découverte ou la fabrication de l'objet et la quête de soi, comme hésitante entre deux puretés, celle des notions et celle de l'âme, la vérité absolue et la sincérité immaculée. Démocratique par les identités objectives qui permettent aux hommes de se rencontrer dans une nature et une société, aristocratique par la délicatesse avec laquelle elle élève, au-dessus de tous les idéaux du moi, la visée d'un modèle pressenti, à savoir le moi singulier tel que le moi le deviendrait s'il pouvait se décanter de tout ce qui le trouble et se libérer de tout ce qui l'entrave, de manière à devenir enfin exclusivement soi. Le héros qui sans les tyranniser entraîne les hommes est toujours plus qu'un chef militaire : c'est vers eux-mêmes qu'il les attire. Une morale impersonnelle resterait inerte et froide, un règlement d'administration publique. On éveille les âmes ou l'on commande dans le désert.

3° PAR LA MORALE, LE MOI PREND LE GOUVERNEMENT DE LUI-MÊME. — Ainsi, alternant entre la prudence qui évite les défail-

lances et l'ardeur qui promet l'élévation, la morale atteint à sa plus haute valeur en assurant l'hégémonie du moi sur lui-même. C'est encore la conséquence de l'ambivalence du moi : engagé dans les choses par l'objectivité, et même l'empiricité qu'y ajoute la contingence, dégagé d'elles dans la mesure où comme sujet il participe déjà de la personnalité, il ne peut atteindre à la domination des choses et de soi qu'en réalisant autant que possible en lui la conciliation de lui-même comme conscience spontanée, totale, existentielle, et de lui-même comme conscience volontaire, posant les déterminations indispensables à son action. Successivement ou simultanément, notre vie consiste soit à soumettre la totalité de nous-même à des directions clairement et distinctement pensées, soit à les autoriser par leur convenance avec la vocation indivise de nous-même, qui déborde tout ce que nous pouvons en penser. Quand la volonté violente la richesse infinie, mais confuse du moi, elle risque de faire de la volition une passion abstraite, plus redoutable que les autres, parce qu'elle ajoute à la partialité le fanatisme ; quand au contraire la spontanéité se refuse au contrôle, elle risque à son tour de nous livrer à des besoins obscurs, dont l'indétermination accroît le danger parce qu'elle les fait échapper à tout examen critique. Rares, mais précieux sont les moments où se fait par la réflexion morale la convergence et le concours des énergies intimes et des représentations éthiques. C'est à ce moment que la domination de l'esprit sur la nature ne se distingue plus de la domination de la volonté sur soi. La morale s'y confond dans la moralité ; elle y perd sa distinction séparée, mais elle lui assure la lucidité.

C'est bien à cette expérience souveraine, toujours originale par la manière dont les déterminations et les émotions concourent à l'unité du moi, toujours la même, puisque l'unité en tant qu'unité est indépendante des variations de son contenu, que vise la conscience morale quand elle subordonne tous ses ordres à la recherche de la « bonne conscience ». Les divisions que l'esprit

comporte en soi, même les conflits par lesquels il passe, n'ont pas leur fin en eux-mêmes ; s'ils sont la source de cet élan que nous pensons sous le nom de devoir et qui sous-tend toute notre vie, c'est pour être la matrice d'une reconstitution ou d'une création de l'esprit par lui-même où il reconquiert son unité. Cette unité n'est plus abstraite ; elle n'est plus une unité dans l'esprit, l'unité de quelque chose. Tant que « la voix de la conscience » ne fait qu'énoncer ses commandements, la morale est un défaut ; dès que son action et son influence refont la continuité de la conscience déchirée, que le dédoublement de l'esprit s'achève dans la réintégration à un niveau supérieur de valeur, il obtient, au-dessus de toutes les satisfactions limitées et partielles, ce contentement, qui exclut ou transcende le désordre intime parce que les dissonances mêmes y contribuent à l'harmonie, et d'où redonde la générosité que rien n'empêche plus de se répandre. La sagesse y accorde les déterminations, l'amour les emporte dans son mouvement. Il n'y a plus de morale où elle triomphe, mais il n'y a pas de triomphe sans son secours ni sa médiation.

On rassemble en une seule toutes les idées qui viennent d'être reconnues en disant de la morale qu'elle est indispensable pour maintenir, puis élever, l'humanité à un niveau supérieur à celui qui résulterait de la pure spontanéité, de la seule nature. Une longue recherche, poursuivie de génération en génération, a accumulé les connaissances qui permettent à l'homme d'acquérir plus de puissance sur la nature, de la tourner à ses fins ; une autre recherche, non moins précieuse, a dégagé les manières d'agir et de vivre qu'il faut adopter pour que cette puissance ne se tourne pas, par le vice de l'homme, contre l'homme lui-même. On peut mépriser la morale et l'éducation morale, la formation des tendances et la culture de celles qui assurent la paix et la bienveillance mutuelle des hommes : ici en effet la liberté est souveraine, pour le mal comme pour le bien ; mais il faudra s'attendre à payer ce mépris par la décomposition des vertus qui font la générosité d'un

individu, la perpétuité d'un peuple, l'amour de l'humanité. Dans l'expérience concrète, tout compte, les omissions comme les actions. Une erreur scientifique amène un accident ; un crime, une faute morale, entraînent une défaillance ou un désordre, qui seront plus cuisants à proportion de la supériorité de l'homme sur la nature. Rien ne sert ici de se cacher derrière l'objet. Ce n'est pas l'objet qui est à l'origine des choses, c'est l'esprit ; et, dans la mesure où ces choses sont humaines, c'est l'esprit humain. Régler sa conduite comme une longue épreuve de la vie en a convaincu les hommes, comme les plus grands moralistes en ont fixé la réglementation et la tradition, voilà ce que la morale a pour mission d'apprendre. La dédaigne-t-on, par exemple en la remplaçant par une connaissance historique ou scientifique qui n'a rien à faire avec sa destination propre, il sera nécessaire que ce mépris engendre ses néfastes conséquences. La science a dégagé les lois qui ont permis la construction de l'automobile, la technique qui les applique la fabrique et la maintient en bon état : il n'est pas moins important que la morale avertisse le conducteur de ne pas s'enivrer. L'immoralité a fait périr plus d'hommes et de peuples que l'ignorance. La première moralité consiste à vouloir la morale.

C'est par là que la morale est profondément et intimement spirituelle. En deçà des institutions sociales, elle ramène vers les actes individuels sans lesquels toutes les institutions sont destituées d'existence ; en deçà des actes, elle ramène vers les intentions qui dirigent leur gestation ; en deçà même des intentions, elle ramène enfin vers le tréfonds de l'esprit où dans l'unité singulière et invisible de la conscience secrète ses intentions germent. C'est donc vers l'esprit pur et plein en tant qu'il est la source des actions déterminées que la morale fait revenir. Elle rappelle que rien ne se peut se faire sans lui parce que tout se fait par lui. Notre temps, par le concours d'influences nombreuses, cède trop souvent à un objectivisme naturel et social d'après lequel l'homme ne serait

qu'une résultante, ou, pour mieux dire, le lieu où des lois en se rencontrant feraient apparaître des effets qui ne seraient que des effets. Si cette conception était vraie, la morale n'aurait qu'à disparaître ; mais c'est l'erreur la plus grave qu'une société ou qu'un individu puisse admettre. Car dès que des hommes sont convaincus de leur irréalité profonde, ils ne peuvent que se laisser ronger peu à peu par un détachement et un désintérêt spirituels, qui ne laisseront de place que pour la satisfaction des besoins organiques et de l'avidité égoïste. La première condition d'une haute et noble civilisation, c'est la confiance morale des hommes dans leur mission.

III. — **Esprit et plan de l'ouvrage**

La plus courte introduction est la meilleure : nous n'ajouterons donc à ce qui vient d'être dit que quelques mots pour indiquer ce que l'on peut attendre de ce livre.

Deux soucis l'inspirent, que l'on peut juger opposés. Le premier, c'est de *maintenir la connexion entre la philosophie,* première et plénière, *et la morale.* Il n'y a qu'une philosophie ; et elle ne se laisse guère, malgré les nécessités de l'exposition, débiter en parties. Aucun homme ne peut oublier ce qu'il pense quand il passe à l'action ; et son action doit réagir sur sa pensée. On ne pourrait couper entre le théorique et le pratique, et plus intimement entre la réflexion et la vie qu'en privant la réflexion de ses mobiles ou de son importance et en enlevant à la vie la lumière de l'intelligence. Dès lors la morale n'est qu'un autre nom de la philosophie indivisible : elle l'oriente d'une certaine manière, mais l'enveloppe. Métaphysique, logique, théorie de la connaissance donnent à la morale ses principes ou la conditionnent si intimement que celle-ci, séparée d'elles, ne serait plus qu'un formulaire sans signification.

Pourtant cette préoccupation de comprendre par les principes et les visées ne doit pas étouffer la préoccupation opposée de

maintenir la morale au contact de la vie la plus concrète. Ce n'est pas le plus facile, car le propre du concret c'est de fuir devant l'effort pour le saisir, puisque, dès qu'on prétend en appréhender quelque chose, il renvoie à quelque chose de plus, par rapport à quoi ce qu'on en a saisi reste général ou particulier, c'est-à-dire toujours abstrait. Ce qu'il y a donc de mieux à faire pour le suggérer, c'est d'indiquer les niveaux par lesquels on s'élève quand on part à sa recherche.

Le premier est *l'acte*. Sous sa forme la plus extérieure la morale défend ou ordonne certaines manières d'agir : « Ne mens pas » ou « verse 6 % d'impôt sur ton revenu ». La détermination de nos actions ponctue la relation du moi et du toi et conditionne la guerre ou l'amour. Nous sommes chacun solitaire et public ; mais nous ne pouvons être l'un et l'autre que par la médiation de ces déterminations que notre action pose : c'est à la réflexion morale à nous aider à les bien choisir.

André LALANDE a publié un *Précis raisonné de morale pratique* (Paris, Alcan, 1907, 70 p.), qui constitue, « sous forme de questions et de réponses », comme un catéchisme des « vérités morales pratiques », en vue de l'éducation. Il a cherché à y rassembler « ce qu'il y a de commun dans toutes nos prescriptions morales, quel que soit le système métaphysique ou religieux auquel on les rattache » (pp. I-II).

De quelque utilité que puisse être un catéchisme ou une déontologie, c'est-à-dire une liste des devoirs, on ne peut y réduire la richesse de la vie morale. Plus concret, mais moins apparent que les prescriptions pratiques par lesquelles la morale s'exprime, est ce développement de la pensée morale qui en fait une *Lebensanschauung*, non un système, mais *une description de l'existence humaine sous sa forme la plus haute.* Elle fonde et explique une certaine *allure de vie*, qu'un grand moraliste a reconnue, éprouvée et conseillée ; la considération des actions qui en sont les manifestations publiques s'y subordonne à celle du rythme et de la qualité du moi. A son exemple, ce que nous devons tâcher de retrouver, ce sont, plus intimement que la pratique, à laquelle on réduit

trop souvent et trop facilement la morale, les dialectiques intellectuelles ou émotionnelles, les opérations intimes, voire, dans la mesure où ces mots ne jurent pas d'être rapprochés, les procédés de technique spirituelle, qui ont fait, des plus célèbres morales, plus et mieux que des idées spéculatives ou des enseignements d'action, à savoir des modèles aimés de sagesse, ou des fontaines de jeunesse.

Si élevé que soit déjà ce niveau, l'effort vers le concret ne peut pourtant s'y arrêter ; il tend vers un autre qui est *la vie propre et singulière d'un homme,* de tel homme, intérieure à tous les actes qui l'expriment, supérieure à toutes les peintures qu'elle peut donner d'elle-même ou se proposer à elle-même. L'unité que visent toutes nos recherches, l'éthique comme les autres, c'est l'unité infinie de l'idéal de notre esprit, l'Esprit universel. L'infini serait nul s'il était moins que le fini ; il se finirait s'il se restreignait en projetant le fini en dehors de lui et pour ainsi dire contre lui, de manière à ne plus le comprendre et à se faire borner par lui. Aussi est-ce en soi-même qu'il doit l'émettre, par une discontinuité relative, qui fait des modes du fini autant de termes que l'infini relie et déborde. Ce qui garde en soi ses contenus déterminés comme objets, en les distinguant de l'infinité de soi et de son acte, est ce que tout le monde appelle l'Esprit conscient, qui se retrouve en nous de façon immanente à proportion de notre participation, mais nous reste transcendant en raison des limites de cette participation même. Par cette transcendance il demeure pour nous la visée d'une *sacra ignorantia,* d'une impatience ouverte, qui, en tant qu'elle est susceptible de s'exprimer par une morale sans cesse progressive, est la moralité même. Comme à cause de sa supériorité, de son originalité vitale, de sa réalité absolument concrète, la moralité d'une personne dépasse ce qui peut être dénoncé ou suggéré de défini par n'importe quel ouvrage d'éthique, elle les déborde tous et ne s'y retrouve pas.

C'est donc aux deux niveaux précédemment reconnus, celui

des actes déterminés et quasi musculaires, et celui de l'allure de vie, qu'un traité de morale doit nécessairement se tenir. Mais ces deux figurations de la conscience morale s'opposent comme la généralité et la singularité, de sorte que les ouvrages de morale sont condamnés à osciller entre deux idéaux : optent-ils pour la généralité, ce sont des tables plus ou moins systématiques de règles ; veulent-ils au contraire serrer la vie réelle, ils forment une exposition de modèles vivants.

C'est en fonction du premier aspect que l'on parle, dans son acception la plus stricte, de « méthode de la morale ». La seule méthode à la rigueur serait celle qui, à partir d'axiomes moraux, serait capable de dériver déductivement leurs applications pratiques. Elle a en effet tenté des rationalistes, soit qu'ils se soient préoccupés de déterminer les principes de la déduction morale, soit qu'ils en aient esquissé des applications partielles. Mais il faut bien reconnaître que le programme complet d'une éthique rationnelle a été plutôt promis que réalisé par la morale rationaliste, parce que, comme la science déductive, elle s'est rencontrée avec la diversité, toujours à quelque degré imprévisible, de l'expérience.

Aussi les moralistes, par attachement à l'histoire ou par souci de la vie intime et des énergies morales, se sont-ils, dans l'antiquité et dans les temps modernes, souvent rejetés vers l'autre conception de la morale, celle qui se propose de fournir des modèles de vie, de découvrir ou d'élaborer des exemples supérieurs d'humanité. En nous faisant sympathiser avec les épreuves ou les réactions des plus grandes âmes, ils nous incitent à deviner le secret de leur force et de leur bonheur. Ils nous élèvent par l'effort même que nous faisons pour les comprendre et, autant que nous le pouvons, nous égaler à eux.

Cette morale à la manière des *Vies des hommes illustres* de Plutarque a été renouvelée au XIX^e^ siècle par des penseurs anglo-saxons, not. par :
Thomas CARLYLE (1795-1881) : sa philosophie est exposée sans systématicité

dans *Sartor Resartus* (1834) ; il tient la nature pour un symbole du surnaturel, il faut le comprendre pour s'élever au-dessus d'elle : c'est ce que font les hommes les plus grands : *Heroes and Hero Worship* (1841). C'est la croyance, ce n'est pas la réflexion, qui est créatrice. Cette morale n'est pas sans analogies avec le bergsonisme, à l'affectivité près.

Trad. franç. : *Les héros, le culte des héros et l'héroïque dans l'histoire*, trad. introd. et notes par J. K. J. Izoulet-Loubatières (Paris, Colin, 1888).

Sur Carlyle, une étude de J. M. ROBERTSON, *Mod. humanists* (Londr., 1891) : elle porte aussi sur Mill, Emerson, Matthew Arnold, Ruskin et Spencer ;
De Leslie STEPHEN, *Carlyle's Ethics* dans *Hours in a Library* (Londr., 1892)
W. DILTHEY, *Th. Carlyle* (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, IV, 1891) ;
Louis CAZAMIAN, *Carlyle* (Paris, 1913).

Ralph Waldo EMERSON (1803-82) : individualisme lyrique sur fond de panthéisme spirituel = *Complete Works* (Londr., Routledge, 1894-1902, 12 vol.).
Une édit. compl. en 1 vol. a paru à Edimbourg, Nimmo, Hay & Mitchell, 1906.
Nombr. trad. franç., notamment de *Representative Men : Les Représentants de l'Humanité*, trad. Pierre de Boulogne (Paris, Lacroix, etc., 1863).

Sur Emerson, M. DUGARD, *Emerson, sa vie et son œuvre* (Paris, Colin, 1907) ; et les ouvrages de Régis MICHAUT, particulièrement *L'esthétique d'Emerson*, la nature, l'art, l'histoire (Paris, Alcan, 1927).

De cette tradition relèvent les ouvrages de Romain ROLLAND, *Vie de Michel-Ange, de Beethoven, de Tolstoï* etc., (Paris, Hachette).

En substituant la description de la vie morale à la systématisation des règles, en remplaçant le primat de l'ordre spatial par celui du développement temporel, cette manière de procéder devait influer sur la réflexion même du moraliste.

Sur l'œuvre de Frédéric RAUH, cf. ci-dessous, p. 634.
Assez récemment Emmanuel LEROUX, dans un article intitulé *Idée d'une méthode nouvelle en éthique : Recherches Philos.*, t. I, 1931-32, pp. 253-61 (Paris, Boivin), a esquissé une « méthode faisant largement appel à l'expérience » pour étudier les problèmes propres de l'éthique sans en dégrader la nature. Au lieu de rechercher l'universalité de principes sur lesquels on ne s'accorde jamais, les moralistes devraient, à l'aide de biographies bien faites, reconnaître les divers types d'orientation de la conduite humaine, de manière à pénétrer dans les expériences intérieures qui ont fait, pour chacun des hommes qu'elles ont permis d'étudier, la valeur de leur manière de vivre. L'examen des résultats conduirait à une évaluation de ces expériences ; elle permettrait par exemple de discerner si l'imitation d'un modèle vaut mieux que l'application d'un principe ; mais ni le « succès » ni l'échec de ces hommes ou de leurs méthodes ne dispenserait de préciser quel contenu il faut mettre dans la notion de « réussite spirituelle » ; on ne devrait pas non plus prétendre à une conclusion fermée et sans appel. L'éthique est ainsi entendue comme la détermination et l'appréciation des « variétés de l'expérience morale », en liaison avec les vies exemplaires qui lui ont conféré l'historicité.

Plan de cet ouvrage. — Entre ces deux manières de concevoir la morale, nous n'opterons pas. L'esprit, irréductible à tout ce qu'il surmonte, est supérieur à toutes les antinomies qu'il peut se faire et reconnaître en lui-même. Comment notamment renonce-

rait-il à l'espace ou au temps qui solidairement enveloppent tous les contenus de l'esprit ? Ils constituent les milieux intérieurs où s'opposent une exigence d'unité qui condamne la contradiction et poursuit la systématisation et une exigence d'infinité qui nous porte au delà de toute unité obtenue. La morale doit refléter leur dualité ; et si l'on ne veut, par suite, l'appauvrir, il faut la considérer alternativement comme une maîtresse de vie et comme un professeur d'ordre. C'est ce que nous tenterons dans les deux premières parties de cet ouvrage.

Dans *la première,* nous esquisserons à titre d'exemples moraux, dix modèles de vie, dix manières de se faire dont un philosophe a reconnu les principes ou les procédés et escompté la valeur. Comme des hommes n'ont été des moralistes qu'en tant que leur réflexion a dégagé l'armature intellectuelle et proversive de leur vie, nous ne nous référerons pas à des « héros » dont la morale ait été implicite. Il nous reste ou ceux qui ont strictement attendu leur salut de la réflexion morale, ou ceux qui en ont été assez soucieux pour que, sans sortir de notre domaine, nous puissions, avec eux, nous approcher des autres hommes qui mettent leur vocation dans la vie intellectuelle, l'action historique, la recherche de la beauté ou la béatitude mystique.

Dans *la deuxième* partie, nous dégageant de ces spécifications personnelles qui ont constitué des modes actuels, et toujours actualisables, de vie, nous isolerons et étudierons les formes et les forces qui sont comme les ingrédients de la conscience morale, indépendamment des fluctuations que le temps peut y introduire. En deçà de ses traits changeants, l'homme, du fait seul qu'il est conscience et conscience finie, doit comporter des traits impérissables, dans sa connexion avec l'action comme dans son rapport à la connaissance. De même que la conscience la plus rudimentaire doit connaître la distinction entre des associations contingentes et des nécessités solides, la vie la plus pauvre distingue le plaisir et la peine, le bien et le mal, l'antinomie du bonheur et du devoir,

l'opposition des motifs et des mobiles ; et avec eux tout le reste de la vie morale. Il n'y a donc pas plus de mentalité prémorale qu'il n'y en a de prélogique. Dès lors le moraliste doit examiner en eux-mêmes les données de la vie morale, les problèmes qui en résultent, les solutions qui en ont été proposées.

Si l'une et l'autre études, solidaires comme la considération du temps et celle de l'espace, sont faites pour composer leurs résultats dans la vie de l'esprit, la vie morale, qui est l'esquisse de notre vie comme elle doit se vivre, doit être, autant que possible, précisée dans *une troisième* partie, qui tirera profit des expériences décrites par les moralistes d'autrefois comme des analyses et des réflexions induites de la conscience invariable.

Il nous restera à *conclure*. Que vaut la conscience morale, telle qu'elle viendra d'être montrée dans ses modes les plus hauts, dans ses péripéties les mieux étudiées, dans son cours le plus heureux ? N'est-ce qu'un phénomène subjectif, superficiel et illusoire, comme tout ce qui exprimerait l'homme séparé, à part de sa connexion avec la réalité et de sa destination ? Ou au contraire doit-on lui reconnaître la signification d'une participation par laquelle la moralité serait une expression originale de l'Absolu ? A cette question nous devrons répondre dans la conclusion en abordant le problème ultime « Morale et métaphysique ».

Il va de soi qu'au cours de ces considérations, ce qui fait leur valeur, ce ne peut être que leur légitimité. Un scepticisme subtil, favorisé souvent par l'histoire de la philosophie, finit par discréditer la philosophie en en faisant des rêves de philosophes. On présente la pensée d'un auteur comme un produit psychologique de sa subjectivité. « Voici ce qu'a enseigné Descartes ; d'autres enseignent d'autres choses. » Rien ne peut être plus superficiel que cette façon de voir. La pensée d'un homme est de lui, positivement, en tant qu'il a contribué à son actualisation ou, négativement, parce qu'il lui a imposé son étroitesse et sa partialité ; mais elle ne *vaut* que dans la mesure où elle lui est transcendante,

où, à travers sa réfraction de la réalité, s'en retrouve une expression. Comme il y a une objectivité scientifique, il y a une légitimité morale. Celle-ci vise une originalité créatrice, qui s'oppose à la généralité abstraite de celle-là ; mais il n'en suit pas que ce soit par un arbitraire subjectif qu'on puisse décider si c'est la véracité ou le mensonge, le courage ou la lâcheté, qui doivent être honorés comme moraux. La morale est en définitive la conception de la vie, qui, tenu compte de l'expérience et de la valeur, se propose à un homme désireux, au delà de ce qu'il est, de découvrir et d'accomplir sa destination.

BIBLIOGRAPHIE D'HISTOIRE DES MORALES

Cette bibliographie concerne la morale en tant qu'elle s'est exprimée à travers le temps par des doctrines. C'est dans le courant du volume qu'on trouvera, en connexion avec les questions abordées, les indications d'ouvrages, plus ou moins contemporains, où ces questions sont traitées pour elles-mêmes.

Puisque cette collection n'est destinée qu'à introduire aux études philosophiques, aucun volume, et notamment aucun ensemble bibliographique ne peut, à supposer que cette ambition soit réalisable, prétendre à y être complet. Ce que nous chercherons, c'est donc à indiquer les voies par lesquelles le lecteur peut être mené à une information plus poussée. La qualité des références est dans ce cas plus précieuse que la quantité, qui, comme on le verra, reste considérable, en rapport, nous semble-t-il, avec les besoins qu'elle doit satisfaire.

Les mots *cf. ann. bibliogr.* renvoient à l'annexe bibliogr. qui se trouve à la fin de cet ouvrage, immédiatement avant le premier index.

Histoire et sociologie des mœurs

Nous ne mentionnerons qu'accidentellement et accessoirement dans cette bibliographie les travaux d'inspiration purement historique, ethnographique ou sociologique qui, sous le nom d' « histoire de la morale » ou des noms comparables, ne se proposent pas d'exposer et d'apprécier du point de vue éthique les mœurs et généralement les jugements qui les reflètent ; mais se présentent comme des études purement objectives au sens où ce mot convient à une science ou à une histoire, avec cette nuance particulière que cette histoire porte souvent sur l'anonyme. Par cette intention, ces travaux sortent du domaine de la morale dès que l'on pense que la morale ne se réduit pas purement et simplement au savoir, mais enveloppe la prescription du meilleur. Aussi, dans cette introduction bibliographique nous nous contenterons sur ces travaux de quelques indications, suffisantes pour permettre aux lecteurs qui désireraient s'engager dans cette voie de trouver leur chemin.

On trouvera à la fin de l'ouvrage d'Edward WESTERMARCK, *The Origin and Development of the moral ideas* (2e éd., Londres, Macmillan, 1912-17, 2 vol. in-8°), trad. en franç. par Robert Godet, sous le même titre *L'origine et le développement*

des idées morales (Paris, Payot, 2 vol., 1928-29), une bibliogr. très vaste de l'expérience morale de l'humanité qui, bien qu'elle ne soit la matière d'aucun classement, peut rendre des services (t. II, pp. 741-835 de la trad. franç.). Cf. sur cet ouvrage, ci-dessous p. 105.

Une histoire générale des mœurs et des jugements moraux en France a été entreprise par Albert BAYET, *Histoire de la morale en France* (Paris, Alcan, 1930-31).

Deux vol. sont parus:

I. *La morale des Gaulois*
II. *La morale païenne à l'époque gallo-romaine.*

Pour les trav. de sociologie morale, cf. l'*Année sociologique* (cf. ci-dessous p. 74).

A) Instruments généraux de travail

Il est évident que les ouvrages qui conviennent à la philosophie en général conviennent aussi en particulier, soit directement, soit de manière indirecte, à la morale. Nous ne pouvons pourtant, ici encore, empiéter sur les domaines des autres Traités de la collection, notamment de celui d'histoire de la philosophie. Nous nous contenterons par conséquent de rappeler les titres suivants :

Dictionnaire des sciences philosophiques, publié sous la direction d'Ad. FRANCK (2e éd., 1875, Paris, Hachette, 1.806 pages).

Assez peu d'articles de morale (cf. la liste p. 1798), mais des monographies de philosophes. Les bibl. qui terminent ordinairement les articles peuvent être utiles, soit surtout en ce qui concerne le XVIIe, soit aussi pour les écrits français et même anglais des deux premiers tiers du XIXe siècle : on y retrouve des œuvres oubliées, quelquefois injustement.

Dictionary of philosophy and psychology, publié sous la direction de James Mark BALDWIN (3 vol., New York et Londres, Macmillan, 1re éd., 1901-05).

Les vol. I et II contiennent des articles de dictionnaire sur des termes de philosophie et de psychologie ; les art. de morale sont généralement de James SETH et de W. R. SORLEY (le 1er vol. va jusqu'à *Laws of thought*).

Le vol. III, par Benjamin RAND, contient une *Bibliography of Philosophy, Psychology and cognate subjects* : elle compte plus de 60.000 titres d'ouvrages et d'articles de revues, dans 1.192 pages.

Ce 3e vol. est en deux Parties:

La Ire Partie, après l'indication des bibliographies générales, des dictionnaires et des périodiques philosophiques, contient la bibliographie des ouvrages d'histoire de la philosophie, puis, par ordre alphabétique des philosophes, la liste des œuvres écrites *par* ou *sur* eux;

La IIe Partie répartit son contenu suivant les diverses sections de la philosophie : la morale (section F) tient de la p. 812 à la p. 912 (bibl. gén., hist. de la mor., hist. de la mor. chrét., syst. et essais par ordre alphabétique d'auteurs, travaux spéciaux groupés par mots-repères, tels que *altruisme* et *égoïsme*, *vertu* ou *utilitarisme*).

L'Encyclopaedia Britannica et la *Grande Encyclopédie* contiennent de bons articles de philosophie ; par exemple la première, celui de Lewis CAMPBELL (1885) sur Platon ; la seconde, ceux de Paul TANNERY sur Platon, de BOUTROUX sur Aristote et Kant, de Lucien HERR sur Hegel.

L'Encyclopaedia of Religion and Ethics de James HASTINGS (Edimbourg, 13 vol., 1908-26), contient aussi des articles intéressants, mais surtout pour la pensée morale de l'Angleterre.

Une bibliographie utile des traductions d'auteurs philosophiques en italien et de travaux de critique italienne est à la fin d'un ouvrage d'Aug. GUZZO pour les étudiants, *Prospetti di storia della filosofia* (Loffredo, Napoli, 1938) : VI « Prime indicazioni bibliografiche », pp. 173-192.

Les *vocabulaires* philosophiques sont précieux, non seulement par leurs définitions, mais aussi par leurs citations. Rappelons un ouvrage allemand :

Rudolf EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Berlin, Mittler & Fils, 2e éd., 1904, 2 vol. ; 3e éd., 1910, 3 vol.). Certains mots contiennent, par la revision des définitions qu'ils ont reçues, comme une histoire des questions qu'ils ont soulevées, par ex. pour la morale, *Ethik*, *Glück*, *Gut*, *Leidenschaft*, *Liebe*, *Mitleid*, *Pflicht*, *Sittlichkeit*, *Sollen*, *Tugend* : ils peuvent être ainsi très utiles à des étudiants ;

Le *Philosophen-Lexicon* (Berlin, 1912), brèves biographies avec qqs indic. bibliog. et le *Handwörterbuch der Philosophie* (2e éd., Berlin, 1922, revue par MÜLLER-FREIENFELS) du même EISLER, sont beaucoup moins utilisables.

Et en ouvrage français

Vocabulaire de la Société française de Philosophie, publié sous la direction d'André LALANDE (2 vol., Paris, Alcan), intéressant par les définitions proposées et par les observations des membres de la Société ; certaines notes sont importantes.

On peut trouver des informations utiles dans des dictionnaires élémentaires. Voici deux titres

Edmond GOBLOT, *Le Vocabulaire philosophique* (Paris, Arm. Colin), ne contient que des noms communs : pas de bibliographie.

Heinrich SCHMIDT, *Philosophisches Wörterbuch*, 9e éd. augm., 790 pages (Taschenausgabe, 12, Alfr. Kröner, Leipzig, 1934), noms communs et noms propres, avec des indications bibliographiques. Peut être surtout utile pour les contemporains.

La plupart des *revues* de philosophie publient des articles de morale. On trouvera la liste des plus classiques dans le *Dict.* de BALDWIN, dans la bibl. générale qui est en tête de la Ire part. du vol. III.

Deux de ces revues indiquent, par leur titre, qu'elles font à la morale une place prépondérante ou importante :

La revue anglo-saxonne, *The International Journal of Ethics* (fondée en 1890), devenue, en avril 1938 (vol. XLVIII, n° 3), *Ethics, an international journal of social, political and legal philosophy* (University of Chicago Press) et la revue française, *Revue de Métaphysique et de Morale* (fondée en 1893 par des philosophes groupés autour de Xavier LÉON) (Paris, Arm. Colin).

Pour avoir la liste de l'ensemble des périodiques français de philosophie, on peut se référer à l'ouvrage de

Pierre CARON et Marc JARYC, *Répertoire des périodiques de langue française* (Paris, en vente à la Maison du Livre français, 1935).

Il conviendrait d'ajouter ici, aux périodiques, les *publications des Congrès nationaux et internationaux* de Philosophie, et aussi d'Education morale, bien que ceux-ci ressortissent davantage à la pédagogie ; et les *Bulletins* des Sociétés philosophiques : nous y renverrons au besoin.

Des collections de Conférences peuvent rendre des services, par ex. des Conférences françaises faites aux Hautes Etudes Sociales, ainsi par

BOUGLÉ, BRÉHIER, PARODI et d'autres, *Du sage antique au citoyen moderne* (Paris, 1921).

Depuis 1937 a été mise en train une entreprise permanente de *bibliographie philosophique* par l'Institut international de Collaboration philosophique, sous la direction de Léon ROBIN, avec le titre *Bibliographie de la philosophie* (Paris-Vrin).

Le premier fascicule comprenait les publications (ouvrages et revues) des quatre premiers mois de 1937 et les thèses de 1936-37.

Chacun de ces fascicules contient une partie proprement bibliographique, où l'on trouve le catalogue des éditeurs, des périodiques et des écrits par noms d'auteurs et une partie systématique en trois sections : suivant l'ordre hist. et géographique, sur les philosophes et savants, enfin d'après les mots-souches tels que *devoir*, *morale*, *valeur*.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Des histoires de la philosophie dont on trouvera la liste dans le *Dict.* de BALDWIN, vol. III, Ire Partie, nous ne citerons ici que

Pour l'Allemagne, dont elle est devenue comme une institution :

Friedr. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, continué par Max HEINZE (Berlin, Mittler, 5 tomes) :

t. I : *Antiquité* (11e éd., Karl Praechter, 1920), Indic. des sources et de bibl. dans les chap. et à la fin (après la p. 696) : Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Gesch. der Phil. des Altertums (244 pages, très détaillé) ;

t. II : *Patristique et scolastique* (10e éd., de Baumgartner, 1915). Literaturverzeichnis de 211 pages ;

t. III : *Temps modernes jusqu'à la fin du XVIIIe s.* (12e éd., de Frieschеisen-Köhler & Moog, 1924, 620 pages). Littérature, pp. 621-758 ;

t. IV : *Philosophie allemande du commencement du XIXe s. à 1923* (12e éd., de Tr. K. Œsterreich, 1923), p. 661 bibl. des écrits pour l'hist. de la phil. de 1800 à 1923 ;

t. V : *Philosophie étrangère à l'Allemagne de 1800 à 1923* (12e éd., d'Œsterreich, 1928, 417 pages). Pour la France, pp. 1-66 ; bibl., pp. 67-80.

Pour la France :

Emile BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie* (Paris, Alcan).

En 2 tomes : *l'Antiquité et le Moyen-âge*
et *la Philosophie moderne* ;

ou en 8 fascicules (Pér. hellénique ; Pér. hellénistique et romaine ; Moyen-âge et Renaissance ; XVIIe ; XVIIIe ; XIXe avant 1850 ; XIXe après 1850 et XXe, Orient), bibliogr. à la fin des chap. comprenant d'ordinaire des références récentes ;

et dans cette collection même l'*Histoire de la Philosophie*, par A. RIVAUD, en 1 vol. *(à paraître)*.

Les étudiants peuvent encore tirer quelque profit de l'exposé cursif de

Alfred WEBER, *Histoire de la philosophie européenne* (Paris, 5e éd., revue et augm., Fischbacher, 1892 : de Thalès au positivisme et au néo-criticisme fr.).

D'autres histoires partielles seront rappelées au début des diverses divisions de cette bibliographie.

Comme ouvrage de travail pour les étudiants, de

Paul JANET et Gabriel SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie : Les Problèmes et les Ecoles* (Paris, Delagrave, 1887 ; nbr. éd.).

La Ire Partie,

pp. 1-910 : *Les problèmes ;*

pp. 393-472 : II. La morale ; le problème moral : c'est l'histoire succincte de la morale jusqu'à Spencer.

La IIe Partie,

pp. 913-1070. *Les Ecoles* (jusqu'à Cousin et Comte).

Cet ouvrage a reçu en 1929 un « supplément : période contemporaine », par divers collab. sous la dir. de Dom. PARODI ; celui-ci a notamment rédigé le chap. XII, relatif à la morale (pp. 76-99) : Comte, Renouvier, Guyau, Nietzsche, sociol.

Comme histoire à objet spécial, de F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme* et critique de son importance à notre époque (trad. sur la 2e éd. allem. par B. Pommerol (2 vol., Paris, Schleicher, 1910) : le tome I va jusqu'à Kant inclus).

HISTOIRES DE LA MORALE

Les histoires de la morale ont été au XIXe siècle nombreuses ; on pourra en trouver la liste soit dans le *Dict.* de BALDWIN (cf. ci-dessus), vol. III, IIe Partie, pp. 812 sqq., soit dans l'ouvrage d'O. DITTRICH (cf. ci-dessous) : première des *Anmerkungen* à la fin du 1er vol. (Meiners, Staüblin, K. Werner, etc.), soit dans

Jean HOFFMANS, *La Philosophie et les philosophes* (Bruxelles, 1920) : bibl. générale de philosophie : morale, n^os^ 1777-1833.

Nous citerons pour mémoire :

J. MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy chiefly during the 17th and 18th centuries* (Edimbourg, 1830).

Paul JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, 2 vol. (Paris, 1858) :

2^e^ éd. : *Histoire de la sc. politique dans ses rapports avec la morale ;*

3^e^ éd. : (1887).

LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 vol. (1869).

ZIEGLER, *Ethik der alten Griechen und Römer* (1881).

GASS, *Geschichte der christlichen Ethik* (1881).

KÖSTLIN, *Geschichte der Ethik* (1887).

JODL, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie* (1882-89).

C'est surtout pour l'Antiquité et le Moyen-âge qu'une histoire de la morale peut être utile parce que les textes en sont moins accessibles, pourvu que cette histoire soit bien informée et récente. A ces conditions satisfait l'ouvrage d'

Ottmar DITTRICH, *Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart (Félix Meiner, Leipzig, 1923-26 et 32).

Le premier volume traite de l'Antiquité jusqu'à Aristote compris ; bibl. pp. 25-336, 618 numéros ;

Le 2^e^ vol., de l'Hellénisme jusqu'à la fin de l'Antiquité : morale païenne et morale chrétienne, jusqu'à Grégoire le Grand ; bibl. à la fin, 341 numéros ;

Le 3^e^ vol., le Moyen-âge jusqu'à la Réforme, bibl. pp. 433-440, 456 numéros ;

Le 4^e^ vol., de la Réforme à la fin du Moyen-âge (1932) ; bibl. pp. 509-522.

Un résumé du développement de la morale a été publié assez récemment par M. WENTSCHER, *Geschichte der Ethik* (Berlin, 1931).

COLLECTIONS DE TEXTES

Comme bon exemple de collections de textes classiques de morale nous indiquerons l'ouvrage de

Benjamin RAND, *The classical moralists*, selections illustrating, ethics from Socrates to Martineau (Boston, etc., Houghton Mifflin Cy, 1909).

Ce livre, en anglais, est un choix de textes, reproduits des originaux, ou des meilleures traductions anglaises, des principaux moralistes : ces textes sont généralement longs et se rapportent à des théories importantes des auteurs cités. Comme le titre l'annonce, ce livre ne contient rien des morales orientales ; la part des moralistes anglais est naturellement prépondérante, mais cette circonstance confère à cette anthologie un intérêt particulier pour un lecteur français. 797 pages.

B) Morales asiatiques

Pour les philosophies et les morales orientales, on peut commencer la documentation à partir du fascicule ajouté (1938) sous le titre *La Philosophie en Orient*, par Paul MASSON-OURSEL à l'*Histoire de la Philosophie* d'Emile BRÉHIER (Paris, Alcan). Le chap. V traite de l'Inde, le chap. VI de la Chine ; pour l'Islam il renvoie (p. 171) à l'ouvrage général qu'il achève et notamment pour l'influence de la pensée arabe sur la philosophie médiévale à l'autre ouvrage d'Emile BRÉHIER, *La Philosophie du Moyen-Age* (Evol. de l'Human., Paris, Albin Michel, 1937) : II^e^ Part., chap. III : « Débuts de la philosophie arabe » et III^e^ Part., chap. III : « L'apogée de la philosophie arabe. »

Dans ce fascicule sur la Philosophie en Orient, on trouvera le bouddhisme indien, p. 93 sqq, et *passim ;* le bouddhisme chinois, p. 156 sqq.

Rappelons aussi les bibliogr. de l'UEBERWEG-PRAECHTER, 11^e^ éd., 1920, par ex. sur l'Inde, p. 15 du Verzeichniss : les autres en sont voisines.

Inde

Pour l'Inde, voici l'indication de quelques ouvrages généraux

Un exposé de la pensée indienne et une source de renseignements non seulement précis, mais accompagnés d'utiles observations explicatives et critiques est la thèse de Paul MASSON OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* (Paris, Paul Geuthner, 1923). On utilisera notamment avec profit les notes qui donnent des indications sur le contenu, la portée, souvent la valeur des ouvrages cités.

Ainsi pour la documentation générale sur l'indianisme, cf. p. 261 note préliminaire. L'auteur renvoie lui-même à FARQUHAR, *An Outline of the religious literature of India* (Oxford, 1920) comme à un instrument bibliographique indispensable à cause de sa richesse.

De R. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes* (Paris. Desclée de Brouwer, 1931).

M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 vol. (Leipzig, Amelang, 1909 22).

O. STRAUSS, *Indische Philosophie* (München, 1925).

S DASGUPTA, *A history of Indian Philosophy* (Cambridge, 1922, *en cours de publication*).

Pour le brahmanisme et le bouddhisme, voir ci-dessous, p. 109.

Chine

On trouvera une bibl. de la pensée chinoise et notamment de Confucius dans le fascicule de Paul MASSON-OURSEL, qui vient d'être indiqué, pp. 174-5. Dans le même fascicule il est traité du positivisme social, mais à valeur métaphysique de K'ong foutseu (Confucius), pp. 130-144.

On lira avec beaucoup d'intérêt de Marcel GRANET, *La Pensée chinoise* (Evol. de l'hum., Renaissance du Livre, Paris, 1934). Dans l'Introd., l'auteur avertit contre le danger d'individualiser sous la forme de doctrines des conceptions qui relèvent en Chine de « notions communes » (p. 14), de même qu'il signale le risque que l'on court à conceptualiser ce qui n'est qu'attitudes mentales. Seul le livre IV (Sectes et écoles) réfère certaines conceptions à des hommes qui ont été plutôt des expressions d'une tradition que des auteurs ou des chefs d'école. Ces conceptions sont des recettes de sagesse, notamment de sagesse politique.

Sur Confucius, liv. IV, chap. II, part. I, pp. 473-489 ; sur la vertu suprême, le *jen*, cf. p. 485. Sur l'orthodoxie confucéenne, chap. IV ; p. 583, la sagesse confucéenne est opposée à la sagesse taoïste comme une sagesse stoïcienne à une épicurienne, comme un humanisme, « un art de la vie jaillissant des contacts amicaux entre hommes policés » (p. 489), à un naturisme.

On trouvera à la fin de l'ouvrage de M. Granet une bibliogr., pp. 593-8.

Le même M. GRANET a fait paraître une monographie sur Confucius dans *Les Grandes Figures* (Paris, Larousse, 1939).

Comme histoires de la philosophie chinoise, nous citerons :

R. V. ZENKER,. *Histoire de la philosophie chinoise*, trad. G. Lepage et Yves Le Lay (Paris, Payot, 1932).

HACKMANN, *Chinesische Philosophie* (Munich, 1927).

H. A. GILES, *History of chinese literature* (Londres, 1901).

ID., *Confucianism and its rivals* (Londres. 1915)

De Confucius (Kong-foutseu. Kong Tseu) : *Doctrine* ou les quatres livres de philosophie morale et politique de la Chine. trad. du chin. par M. G. Pauthier (Paris, Garnier).

Sur C. Wilhelm, *Kungtse, Leben und Lehre* (1925).

Id., *Kungtse und der Konfuzianismus* (1930).

Sur Mencius (Meng Tseu), cf. l'*Histoire* citée ci-dessus de ZENKER.

Ch. YUAN, *La philosophie morale et politique de Mencius* (Bibl. fr.-sinica Lugdunensis) (1927).

Israël

Pour la religion d'Israël, avec laquelle sa morale est en étroite connexion, on trouvera une bibliographie d'accès dans l'ouvrage cité de Paul MASSON-OURSEL, *La Philosophie en Orient* (Paris, Alcan, 1938), p. 30.

Mentionnons les deux recueils encyclopédiques :

Encyclopaedia Judaica, Das Judentum in Geschichte und Gegenwart (Verl. Eschkol, Berlin, 1er vol., 1928 ; 9e vol. (J.-K.), 1932).

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, publié sous la dir. d'Alexandre Westphal (2 vol., Paris, éd. Je sers, 1932).

Dans l'une et l'autre des art. intéressent directement ou indirectement la morale.

Islam

Pour la philosophie arabe en rapport avec la scolastique occidentale, cf. ci-dessus p. 45 ;
et dans UEBERWEG, t. II, pp. 359-385.

Comme ouvrage à utiliser, de Max HORTEN, *Die Philosophie des Islams* (Munich. Reinhardt, 1924, coll. Kafka) :

die Ethiker, pp. 212-234 ;
bibliogr., pp. 325-329.

J. GOLDZIHER, *Vorlesungen ueber den Islam* (1910, 2e éd.. 1925).

C) Morales de l'Antiquité classique

Dans la mesure où la philosophie classique rentre dans la philologie classique, nous commencerons par deux indications bibliographiques relatives à celle-ci en tant qu'elles intéressent la philosophie gréco-latine :

On trouvera l' « instrumentum » de la bibl. class. dans J. MAROUZEAU, *Dix années de bibliographie classique*, bibliogr. crit. et analytique de l'Antiquité gréco-latine pour la période 1914-24 (Belles-Lettres, 1927) :

Ire Partie : « Auteurs et textes » ;
IIe Partie : « Matières et disciplines », philosophie, pp. 1148-61

cet « instrumentum » se trouve p. VII, note.

Pour les années suivant 1924, l'*Année Philologique*, bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine. Ces bibl. contiennent assez souvent des résumés des écrits indiqués.

Comme bibliographie particulière de la littérature grecque, très utile pour les productions et notamment pour les éditions antérieures à 1914, rappelons :

Paul MASQUERAY, *Bibliographie pratique de la littérature grecque*, des origines à la fin de la période romaine (Paris, Klincksieck, 1914) :

Les philosophes, pp. 192-237 et 259-269.

Dans le domaine proprement philosophique, il faut d'abord rappeler le *Précis* d'UEBERWEG (cf. p. 44) et l'*Histoire de la Philosophie* d'Emile BRÉHIER, dont les bibliographies sont différemment précieuses, celles du premier par leur abondance, celles du second par leur sélection.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Voici maintenant des ouvrages généraux de l'histoire de la pensée grecque :

Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1re éd., 1844-52) :

Ire Partie, 2 vol. : *Allgemeine Einleitung ; Vorsocratische Philosophie* 6e éd. par Franz LORTZING et Wilhelm NESTLE (Berlin, 1919-20) ; trad. franç. sur la 4e éd. par Em. Boutroux (2 vol., Paris, 1877-82) ;

IIe Partie, 1re section : *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Aka-*

demie (4e éd. 1888) ; trad. franç. sur la 3e éd. par Gust. Belot, de la première de ces deux subdivisions (Paris, 1884) ;

2e section : *Aristoteles und die alten Peripatetiker* (3e éd., 1879) ;

IIIe Partie, 1re section : *Die nacharistotelische Philosophie*, 4e éd. par Ed. WELLMANN (1909) (jusqu'à la fin du Ier siècle, après J.-C.) ;

2e section : *Die nacharistotelische Philosophie* (4e éd., 1903).

Ch. RENOUVIER, *Manuel de Philosophie ancienne* (2 vol., Paris, 1844).

Wilh. WINDELBAND, *Geschichte der abendländlichen Philosophie im Altertum* (4e éd. remaniée par Alb. GOEDECKEMEYER, 1923),

dans le *Handwörterbuch der Altertumswissenschaft* de Iwan v. MÜLLER et Robert v. PÖHLMANN, 5e vol., 1re Sect., Ire Partie (Munich, O. Beck, 1923).

Ce Précis de 305 pages sur la philosophie gréco-romaine a été écrit pour les philologues ; il expose les doctrines et les situe dans le développement général de la philosophie grecque et romaine, renvoie à UEBERWEG pour tout le détail bibliogr. Mais les bibliogr. indiquant les ouvrages ou les articles importants et récents sur les doctrines sont largement suffisantes pour des étudiants ; nous y renverrons quelquefois par *Wind.-Goed.*

Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1893-1902, 2e éd., Leipzig, 1903-09, 3 vol.) ; en trad. Franç. : *Les Penseurs de la Grèce*, préf. par A. CROISET, trad. d'Aug. Reymond (Paris, Alcan, 1908-09) :

I. *La Philosophie antésocratique*, 1 vol. ;
II. *Athènes, Socrate et les socratiques*, Platon, 1 vol. ;
III. *L'Ancienne Académie, Aristote et ses successeurs ; Théophraste et Straton de Lampsaque*, 1 vol. (s'arrête à Straton).

John BURNET, *Greek Philosophy*. Part 1 : Thalès to Plato (Londres, 1914).

Karl JOEL, *Geschichte der antiken Philosophie*, I (jusqu'à Socrate et aux petites écoles socratiques) (Tübingen, 1921).

On trouvera des textes choisis d'histoire de la philosophie grecque dans H. RITTER et L. PRELLER, *Historia philosophiæ græcæ*, 9e éd., par Ed. WELLMANN (Gotha, 1913)

et des art. utiles dans le PAULY-WISSOWA, *Realenzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (2e éd. dep. 1894).

Dans la publication fondée par BURSIAN, *Jahresbericht über die Fortschritte der Altertumswissenschaft*, se trouvent des revues consacrées aux travaux dont un auteur ou un groupe d'auteurs ont été les objets pendant plusieurs années.

Sont particulièrement recommandables aux étudiants français les ouvrages récents :

Léon ROBIN, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, coll. *Evol. de l'human.*, Renais. du Livre, 1928) ; après un chap. sur les sources, contient un exposé de l'évolution de la pensée grecque ; pp. 457-471, bibl. précise, générale, puis spéciale, comportant particulièrement des renvois utiles, pour les différents auteurs ou écoles, aux ouvrages principaux d'histoire de la philosophie.

Albert RIVAUD, *Les Grands courants de la pensée antique* (Paris, pet. coll. Colin, Armand Colin, n° 118).

Charles WERNER, *La Philosophie grecque* (Paris, Payot, 1938, 1 vol.). En tête de chaque chapitre, une bibl. choisie et expliquée donnant les indications principales d'ouvrages sur les doctrines étudiées dans le chapitre ; comme elles s'accompagnent souvent d'éclaircissements sur les tendances ou le contenu des ouvrages indiqués, elles peuvent rendre des services précieux aux lecteurs qui abordent l'étude de la pensée hellénique.

Comme *histoires directement relatives à la morale*, nous citerons, après deux ouvrages anciens, dont le premier a déjà été mentionné :

P. JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'Antiquité et dans les temps modernes* (Paris, 1858)

devenue en 2e éd. : *Hist. de la science politique dans ses rapports avec la morale* (3e éd., 1887) ;

et J. DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité* (2 vol., Paris,

Durand, 1856 ; le 1er traite des Grecs jusqu'à Epicure et Zénon ; le 2e, de la pensée romaine et gréco-romaine).

Max WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik* (2 vol., Leipzig, (1908-11) ; et l'ouvrage cité d'Ottmar DITTRICH, *Geschichte der Ethik.* Die Syst. der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart :

1er vol. : Altertum bis zur Hellenismus (1923-26) ;
2e vol. : Vom Hellenismus bis zur Ausgang des Altertums (1926).

Léon ROBIN a écrit un petit livre (181 pages) sur *La Morale antique* (Paris, *Nv. Ency. phil.*, Alcan, 1938), dont le développement est divisé en trois chap. sur la notion du bien moral, sur le bonheur et la vertu, puis sur les conditions psychologiques de l'action morale.

Les nombreux articles de Victor BROCHARD sur la morale antique ont été recueillis par Victor Delbos dans un vol. *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne* (Paris, Vrin, 560 p.).

On y trouvera notamment l'article célèbre : *La Morale ancienne et la morale moderne*, où après avoir opposé les notions des deux morales, B. conclut en faveur de l'éthique aristotélicienne (1901).

ORIGINES DE LA RÉFLEXION MORALE EN GRÈCE ET MORALISTES GRECS

Si l'on voulait, à cause des rapports entre la religion et la morale, une bibliographie des travaux sur la religion grecque, on la trouverait dans l'ouvrage de Robert COHEN, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique* (coll. *Clio*, Presses Universitaires de France, 1934) :

Bibliogr. générale de l'histoire grecque :
p. XXXVI : *A)* La religion ;
cf. aussi p. XXXIX : *B)* Les lettres et la philosophie,

et, sous une forme plus détaillée, dans celui de
Louis GERNET et André BOULANGER, *La Religion grecque* (coll. *Evol. de l'human.*, Paris, Renaissance du Livre), à la fin.

Pour les origines, les étudiants auront profit à lire :
Erwin ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894 ; 10e éd., 2 vol. (Tübingen, 1925) ; éd. franç. par Aug. Reymond, 1928).
Auguste DIES, *Le Cycle mystique* (1909).
Walter F. OTTO, *Dionysos.* Mythos und Kultur (Francfort s.l.M., V. Klostermann, 1935).

Pour les « débuts de la réflexion morale » en Grèce, se rep. à L. ROBIN, *La Pensée gr.*, liv. I, chap. Ier, pp. 21-29 ; bibl. p. 462.
L'ouvr. de DITTRICH distingue (1er vol.) : les débuts de l'éthique dans la vie et la fiction, Ire Partie, pp. 5-120 ; morale des tragiques, pp. 65-108 et ses débuts dans la philosophie, IIe Partie, pp. 121 sqq.

Les fragments des Présocratiques ont été rassemblés par Hermann DIELS, *Die Fragmente des Vorsokratiker.* Griechisch und deutsch (1903 ; 3e éd., 2 vol., Berlin, 1912 ; 4e éd., 1923) ; une 5e éd. par Walther KRANZ a commencé à paraître en 1934.
Sur les trad. cf. Ch. WERNER, *Phil. gr.*, pp. 21-22.
L'ouvr. princ. est celui de John BURNET, *The early greek philosophy* (1892, 4e éd., Londres, 1923) ; une trad. franç. a été faite sur la 2e éd. angl. (1908) sous le titre *L'Aurore de la philosophie grecque* (tr. par Aug. Reymond, Paris, Payot, 1909 .

De Pierre-Maxime SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, Alcan, 1934).

Sur la morale pythagoricienne, cf: DITTRICH, *Gesch. Eth.*, vol. I, pp. 131-141 et L. ROBIN, *Pens. gr.*, liv. II, chap II.

L'opposition entre le dramatique et le rationnel, si importante pour la morale,

domine la philosophie, en un sens très moderne, d'Héraclite sous la forme de l'opposition du πόλεμος et du λόγος.

La trad. franç. des textes d'Héracite a été faite par M. Solovine (Paris, Alcan).

Sur Héraclite on peut utiliser, en premier lieu, l'ouvrage de H. DIELS, *Heracleitos von Ephesos* (2e éd., Berlin, 1909) ;
et de Em. BODRERO, *Eraclito* (Turin, 1912) :
de V. MACCHIORO, *Eraclito* (Bari, 1922).

Les textes de Démocrite ont été aussi traduits par M. Solovine (Paris, Alcan) ils intéressent la morale par de nombreux aphorismes et par la théorie de l'εὐδαιμονία (cf. DITTRICH, *G. Eth.*, pp. 154-160)
et P. NATORP, *Die Ethika des Democritos*. Text und Untersuchungen (Marbourg, 1898).

Sur la sophistique dans son rapport avec l'éducation, H. VON ARNIM, *Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung* (introd. à l'ouvrage *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin, 1898).

Si l'on veut étudier la sophistique en général et user de la comparaison avec la sophistique indienne, et même chinoise, cf. P. MASSON-OURSEL, *La Sophistique, étude de philosophie comparée*, dans la *Rev. Métaph. Mor.*, XXIII (mars 1916), p. 343, et du même auteur, *La Philosophie comparée* (Paris, Alcan, 1923) notamment IIe Partie, chap. I et II.

Socrate

Comme la littérature sur Socrate est inséparable de l'interprétation du socratisme, on la trouvera ci-dessous p. 128.

Cyrénaïques et cyniques

Sur l'hédonisme cyrénaïque, cf. textes dans H. RITTER et L. PRELLER, *Historia Philosophiæ Græcæ*, 9e éd., par Ed. WELLMANN (Gotha, 1913, n. 266-271) ;
et L. ROBIN, *Pens. gr.*, bibliogr. p. 464, § 5 (avec renv. aux autres hist. de la phil.).

De même sur Antisthène et l'école cynique, cf. textes dans RITTER et PRELLER, n. 279-285 ;
et L. ROBIN, *Pens. gr.*, bibl. p. 464, § 5 (avec renvois).

De G. RODIER, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* (*Année phil.*, XVI, 1906, pp. 33-38).

ID., *Note sur la politique d'Antisthène* (*Ann. phil.*, XXII, 1911), reproduits dans G. RODIER, *Etudes de Philosophie grecque* (Paris, Vrin, 1926).

On trouve naturellement des pages sur A... dans l'ouvrage de Donald R. DUDLEY, *A history of cynicism* (224 pages, Londres, Methuen, 1937) :

fait l'histoire du cynisme antique jusqu'au temps de Julien ; valeur du cynisme comme défense de l'individu contre la société.

Platon

Pour la bibliographie de la philosophie en général et particulièrement de la morale de Platon, la voie la plus simple et la plus sûre est de se référer à l'ouvrage de Léon ROBIN, *Platon* (Paris, Alcan, 1935). On y trouvera la bibl. pp. 339-346, dont celle de la morale pp. 345-6.

Une bibliogr. récente des meilleures éditions et des travaux les plus récents et les plus importants se trouve dans Ch. WERNER, *Phil. gr.*, pp. 86-87.

Deux traductions complètes des écrits platoniciens en français ont été anciennement publiées : celle de Victor COUSIN (12 vol., 1822-40) ;
et celle de A. SAISSET et E. CHAUVET (Biblioth. Charpentier, 10 vol., 1869 sqq.).

Est en cours de publication l'édit. de Platon dans la *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'*Association Guillaume-Budé*, avec trad. et introd. (Paris, Les Belles-Lettres).

E. CHAMBRY et R. BACCOU publient une trad. avec préf. et notes des *Œuvres complètes* chez Garnier ;
L. ROBIN, chez Gallimard *(La Pléiade)* fait paraître une trad. complète en 2 vol.

Pour la classification chronologique des dialogues de Platon, cf. :
Jacques CHEVALIER, *La Notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, etc. (th. Paris, Alcan, 1915) ; appendice I, p. 192 : note sur la chronologie des œuvr. de Platon et sur leur exégèse à l'époque contemporaine ; p. 222 : la class. des dial. :
Emile BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, pp. 98-99 ;
L. ROBIN, *Platon*, pp. 32-43 ;
Ch. WERNER, *Phil. gr.*, pp. 85-86 ;
et dans le vol. I des œuvres complètes de Platon, dans la coll. Budé. Introd. p. 13.

Dans l'ouvrage de Paul SHOREY, *What Plato said* (Univ. Chicago Press, 1933), qui constitue un résumé des écrits de Platon, après la bibliographie générale (p. 445), des indications bibl. relatives aux différents dialogues.

De l'immense littérature concernant la pensée de Platon, à laquelle les bibliogr. indiquées ci-dessus permettent d'accéder, nous ne mentionnerons ici que des travaux consacrés à la morale et à ses alentours :
Dans le *Platon*, de L. ROBIN (Paris, Alcan, 1935), le chap. VI traite de « la conduite humaine ».
Victor BROCHARD, *La Morale de Platon*, dans l'*Année philos.*, 1905, pp. 1-47 (reprod. dans *Etud. Phil. anc. et Phil. mod.*, 1912, Alcan), expose les thèses maîtresses de la pensée morale de Platon, rapports de la vertu et de la science, la justice dans l'homme et dans l'Etat, l'amour, justice et bonheur.
Léon ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour* (Paris, Alcan, in-8°).
A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative d'après Platon* (1936).
Pierre LACHIÈZE-REY, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, art. de la *Revue des Cours et Conférences* (concl. du 28 févr. 1938), publiés chez Boivin, Paris : « Si le Platonisme est en possession de l'Idée du Bien, il ne l'est guère de l'esprit de charité » *(in fine)*.
Cf. ci-dessous pp. 133-6 l'indication des dialogues intéressant directement l'éthique.

Aristote

En tête de cette bibliographie, il faut citer l'édition des œuvres d'Aristote « de l'Académie de Berlin » par Imm. BEKKER, 2 vol. in-4° (1831). Un 3e vol. contient les anciennes traductions latines ; le 4e, des extraits des commentateurs grecs par Chr. Aug. BRANDIS ; le 5e (1870), le précieux *Index aristotelicus* d'Herm. BONITZ. Un *Supplementum aristotelicum* (3 vol., 1885-1893) contient la *Constitution d'Athènes*.
51 comment. en 23 vol. ont été publiés depuis 1882 sous les auspices de l'Académie de Berlin.
Plusieurs éditions spéciales de l'*Ethique à Nicomaque* ont été données par des phil. anglais : notamment par J. BURNET (1900). Une bonne trad. angl. des œuvres est en publication à Oxford (cf. ROBIN, *Pens. gr.*, p. 467).
Les œuvres d'Aristote ont été traduites en français par J. Barthélemy-Saint-Hilaire ; cette traduction doit toujours être confrontée avec le texte.
3 volumes y sont consacrés à la Morale d'Aristote (Paris, A. Durand, 1856) :
le tome I contient *La Morale à Nicomaque* (livres I et II) ;
— II — *Id.* (livres III-X) ;
— III — *La Grande Morale, La Morale à Eudème* et le petit écrit *Des Vertus et des Vices* (cf. ci-dessous p. 138).
Les livres I et II de l'*Eth. Nic.* ont été traduits aussi en français par Souilhé et Cruchon (*Archives de Philosophie*, 1929).
Enfin, récemment (1940), dans la nouv. série des Classiques Garnier, J. Voilquin a publié le texte et une traduction de l'ouvrage entier sous le titre *Ethique de Nicomaque*.

On aura profit à utiliser l'excellente édition scolaire de G. RODIER, *Ethique*

à Nicomaque, X^e livre, accompagné d'éclaircissements (Paris, Delagrave, 1897). Elle contient des préliminaires sur le texte et les œuvres morales attribuées par la tradition à Aristote, puis une exposition sommaire de la morale d'Aristote et une analyse du livre X.

La littérature sur l'ensemble de l'aristotélisme est immense. Nous n'indiquerons ici que quelques titres.

Un résumé de la philosophie d'Aristote, que l'on peut prendre comme initiation à l'ensemble de cette philosophie, se trouve dans l'article *Aristote*, écrit par Em. BOUTROUX dans la *Grande Encyclopédie* (t. I, 1886, pp. 933 sqq.) et reproduit dans ses *Etudes d'hist. de la phil.* (Paris, Alcan, 1897).

Parmi les ouvrages consacrés à l'ensemble de la philosophie d'Aristote, nous rappellerons, en français :

F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (2 vol., Paris, Picard, 1837-46, réimp. 1913).

Cl. PIAT, *Aristote* (Paris, 1903).

L'ouvrage du professeur anglais W. D. Ross, *Aristotle* (Londres, 1923) a été traduit en français chez Payot (Paris, 1930) ; il est présenté par D. Parodi et comporte une bibliographie qui, pour « sommaire » qu'elle soit, est utile à consulter pour les travaux anglais sur Aristote. Chap. VII : « L'Ethique. »

Enfin, d'O. HAMELIN, le livre classique en France : *Le Système d'Aristote*, cours fait à l'Ecole Normale Supérieure, publié par Léon ROBIN (Paris, Alcan, 1920). Il comporte au début une vie d'Aristote et des indications sur ses écrits ; mais il concerne surtout la logique et la conception aristotélicienne de la nature. Il n'y a à peu près rien sur la morale et même la théorie de l'Etre en tant qu'être y est condensée. Pourtant, dans la mesure où la morale d'Aristote tient à l'ensemble de sa pensée, il faudra s'y reporter.

On peut compléter cet ouvrage d'Hamelin par sa leçon sur *La Morale d'Aristote*, publiée par L. DUGAS dans la *Rev. Méta. mor.*, 1923, pp. 497-507 : la mor. d'Ar. compose deux tendances, empiriste et idéaliste. (Cf. ann. bibl.)

Pour la même raison pour laquelle nous venons de rappeler le livre d'Hamelin, nous mentionnerons les traductions suivantes sur Aristote :

Traité de l'âme, trad. et comment. par G. Rodier (Paris, E. Leroux, 1900) ;
Id., trad. Tricot (Paris, Vrin, 1934) ;
Physique, liv. II, trad. et comment., par O. Hamelin (1907) ;
Id., liv. I-IV, éd. et trad., coll. Budé, par Henri Carteron (2 vol., 1926) ;
Métaphysique, trad. Tricot (Paris, Vrin, 1933, 2 vol.) (A.-Z., H.-N.).

De façon générale, voici les ouvrages les plus importants pour l'éthique d'Aristote (cf. aussi *Dict.* de BALDWIN, vol. III, II^e Part,. pp. 825-6) :

A l'étranger :

MICHELET. *Aristotelis Ethicorum Nichomacheorum libri decem* (Berlin, 1929, 2 vol.).

A. GRANT, *The Ethics of Aristotle*, 4^e éd. (Londres, 1885, 2 vol.).

STEWART, *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle* (Oxford, 1892, 2 vol.).

RAMSAUER, *Aristotelis Ethica Nichomachaea* (Leipzig, 1875).

M. WITTMANN, *Die Ethik des Aristoteles* (1920).

En France:

Ant. RONDELET, *Exposition critique de la morale d'Aristote* (214 pages, Paris, 1847).

OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote* (Paris, Belin, 1881).

BOUTROUX, *Questions de morale et d'éducation*, pp. 5 sqq.

DEFOURNY, *Aristote et l'Education* (*Annales Inst. supér. de Phil.*, IV, Louvain, 1919).

Il faudrait naturellement ajouter les exposés de la phil. et de la morale d'Arist. des hist. de la philos. et de l'éthique : ainsi dans GOMPERZ (vol. III, liv. VI, chap. 2-38) ; dans O. DITTRICH, Aristote termine le 1^er vol.

Si, en plus de ces renseignements, on avait besoin d'une bibliographie très

détaillée des travaux, ouvrages et articles, notamment allemands et anglais, sur la morale d'Aristote, on pourrait recourir à l'ouvrage de

M. GILLET, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, essai critique (Paris, Vrin, 1928) au début.

Le Scepticisme

De Victor BROCHARD, *Les Sceptiques grecs* (Paris, 1887 ; réimpr. en 1923, Vrin).

A. GÖDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig, 1905). (Cf. ann. bibl.)

Epicure

Une notice sobre et prudente sur les textes qui nous donnent la connaissance d'Epicure, dont l'œuvre abondante est en grande partie perdue, se trouve dans l'ouvrage de Ch. WERNER, *Phil. gr.*, pp. 195-6. La source principale est le X^e^ livre de Diogène Laërce ; et surtout deux des trois lettres d'Epicure qui s'y trouvent. De ces trois lettres, la troisième, la lettre à Ménécée est un résumé de la morale. Une partie des maximes (κύριαι δόξαι) de l'Ecole, que nous transmet Diogène L., se retrouve dans le recueil appelé *Gnomologium vaticanum*, retrouvé et publié par WOTKE (*Wiener Studien*, X, 1888), qui contient des fragments de lettres d'Epicure ou de certains de ses amis.

Cf. aussi L. ROBIN, *Pens. gr.*, bibl., p. 468.

Hermann USENER a rassemblé les textes d'Epicure dans *Epicurea* (Leipzig, 1887).

Les trois lettres, les κύριαι δόξαι et le *Gnomologium vat.* ont été édités de façon spéciale sous le titre *Epicureæ tres litteræ et ratæ sententiæ* par von der Mühll (éd. Teubner, 1922).

Les trois lettres ont été traduites en fr. et publiées par Hamelin dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XVIII, 1910, p. 397 (tir. à part) ; et avec les κύριαι δόξαι par A. ERNOUT, *Lucr.*, comment., I, p. LIX sqq. (coll. Budé, 1925).

Sous le titre *Epicure : Doctrines et Maximes* (Paris, Alcan, 1925), M. Solovine a donné une trad. franç. du X^e^ liv. de Diogène L., et du *Gnomol.* (2^e^ éd. avec une note sur le « clinamen », chez Hermann).

Parmi les publications étrangères, citons :

Une trad. allem. du X^e^ livre de Diog. L., publiée par A. Kochalsky, en 1914, avec appendice critique ;

L'ouvrage d'Ettore BIGNONE, *Epicuro.* Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento (Bari, 1920) ;

Enfin de C. BAILEY, *Epicurus*, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes (Oxford, 1926).

Dans la nouv. série des Classiques Garnier, R. Genaille a publié une trad. en 2 vol. de *Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des Philosophes illustres.*

Aux sources directes, il convient d'ajouter :

1^e^ Les fragments d'Epicure ou d'épicuriens, notamment Philodème, qui ont été découverts sur des papyrus d'Herculanum (cf. Werner, *op. cit.*, p. 196) ;

2^e^ Le poème d'inspiration épicurienne de Lucrèce. *De rerum natura* (cf. un peu plus loin).

Sur Epicure, et surtout sa morale, qui d'ailleurs domine sa philosophie, on peut lire :

M. GUYAU, *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (1878, 2^e^ éd., Paris, 1881).

VON ARNIM, *Epikur* (dans le Pauly-Wissowa). t. 6, 1909).

E. JOYAU, *Epicure* (1910).

Victor BROCHARD, *La Théorie du plaisir d'après Epicure* (*Journal des Savants*, mars-avril-mai 1904, pp. 156-170, 205-212, 284-290) : important sur la théorie du plaisir dans toute la pensée grecque.

ID., *La Morale d'Epicure* (*Année philos.*, 14^e^ année, 1903-1904, p. 1-12.

Ces deux articles, sauf les parties du second qui lui sont communes avec le pre-

mier, sont reproduits dans BROCHARD, *Etudes Phil. anc. et Phil. mod.*, pp. 252 sqq. et pp. 294 sqq.).

Enfin cf. LANGE, *Histoire du matérialisme* (trad. fr., 1910), I, pp. 34 à 150

Pour le *De rerum natura* de Lucrèce :

Edit. étrang. avec comment. de MUNRO (3 vol. texte, trad. comment., 4e éd., Cambridge, 1886) ; C. GIUSSANI (3 vol. texte et notes, Turin, 1896-8) ; W. A. MERRILL (New York, 1907) ; DIELS, éd. (1923) puis traduction (1924) allemande.

Index Lucretianus, par J. PAULSON (Göteborg, 1904).

La meilleure édition française, avec trad., est celle d'ERNOUT (coll. G. Budé, 1920) ; commentaire de A. ERNOUT et L. ROBIN (3 vol., 1925-28).

Chez Garnier, trad. de Henri Clouard.

De C. GIUSSANI, *Studi Lucreziani* (1er vol. de l'éd. de Lucrèce, Turin, 1906).

Le Stoïcisme

On sait que le développement du stoïcisme a comporté trois époques. Cratès a fait la transition entre le cynisme et l'ancien stoïcisme (IIIe siècle), qui fut successivement dirigé par Zénon de Cittium, Cléanthe et Chrysippe. Au IIe et au Ier siècle, le moyen stoïcisme a été représenté par Panétius et Posidonius. C'est au nouveau (Ier et IIe siècle ap. J.-C.) qu'appartiennent Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

La bibliographie porte, soit sur le stoïcisme dans son ensemble, soit sur certaines de ses phases, soit sur certains stoïciens :

Nous mentionnerons d'abord les travaux de RAVAISSON :

Essai sur la Métaphysique d'Aristote (t. II, Paris, Picard, 1846) ;

Essai sur le stoïcisme (Académ. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, 1re Partie, 94 pages, Paris, 1857).

De Paul BARTH, *Die Stoa* (1903).

R. THAMIN, *Un problème moral dans l'Antiquité*, étude sur la casuistique stoïcienne, 1885.

Pour l'ancien stoïcisme, ouvrages perdus : fragments réunis par H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1903-05).

D'Emile BRÉHIER, *Chrysippe* (Paris, 1910).

Ad. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa* (*Berliner Studien*, N. F. II, 2-4, 1897).

G. RODIER, *Sur la cohérence de la morale stoïcienne* (*Année phil.*, XV, 1904).

Pour le moyen stoïcisme, de :

A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* (Berlin, 1892).

Karl REINHARDT, *Posidonios* (Munich, 1921).

Voici maintenant des indications bibliographiques sur les stoïciens de la troisième période, dont l'influence s'est prolongée sur toute l'histoire de la morale :

Pour Sénèque, la coll. Budé a entrepris la publication de ses œuvres avec traduction : le *De Clementia*, le *De Beneficiis* (édit. et trad. Préchac), *Dialogues* : I, BOURGERY, *De ira*, 1922 ; II, BOURGERY, *De vita beata, de brevitate vitæ* ; III, WALTZ, *Consolations* ; IV, WALTZ, *De Providentia, de constantia sapientis, de tranquillitate animi, de otio*, etc.

Une édit. compl. avec trad. a été faite chez Garnier par Charpentier et Félix Lemaistre (4 vol.).

Pour les *Lettres à Lucilius* : édit. Teubner : Haase, t. III, 1898 (liv. I-XX) ; 2e éd. Hense, 1914 ; 3e éd. (id.), 1921, avec le *Supplementum Quirinianum*.

Liv. I-XIII, édit. avec trad. angl. (Gummere, 1917, 3 vol.) ;
édit. Ach. Beltrami, Bologne, 1916 ; 2e éd. Lincei, Rome.

Texte établi, traduit et annoté par Fr. et Pierre Richard (Paris, Garnier).

Sur S.., cf. bibl. dans le WIND-GŒD, p. 262. Nous mentionnerons :

S. RUBIN, *Die Ethik S's.* Verhältnis z. älteren und mittleren Stoa (Diss. Berne, 1901) ;

Ch. BURNIER, *La Morale de Sénèque* (Lausanne) ;

C. MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire romain* (Paris, 1864 ; 7e éd., 1900) ;

E. VERNON ARNOLD, *Roman Stoicism* (Cambridge, 1911) ;
Concetto MARCHESI, *Seneca* (st. phil. de Giov. Gentile) (Messine, G. Principato, 1920) :
Sommaire bibliogr., pp. X-XII ;
Parte III, p. 243 : Dottrina,
et E. ALBERTINI, *La Composition dans les ouvrages philosoph. de Sénèque* (trav. de l'école de Rome, 1923).

Pour Epictète, on sait que les *Entretiens* (Διατριβαί) et le *Manuel* (Ἐγχειρίδιον) ont été rédigés par ARRIEN ; la moitié des *Entretiens* est perdue ; trad. fr. du *Manuel* par Thurot (1874), des *Entretiens* par Courdaveaux (Paris, Perrin, 1908).

Une édit. scol. de GUYAU contient, avec la trad. du *Manuel*, des fragments des *Entretiens* et des fragm. des *Pensées* de Marc-Aurèle ; introd. (Paris, Delagrave, 1875).

On peut consulter :
Ad. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa* (1890).
ID., *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (1894).
ID., *Epiktet und das neue Testament* (1911).
Th. COLARDEAU, *Etude sur Epictète* (Paris, 1903).
André OLTRAMARE, *Les Origines de la diatribe romaine* (1926).

Pour Marc-Aurèle, la collect. Budé contient le texte grec et la trad. franç. des *Pensées* de Marc-Aurèle, par A.-I. Trannoy (Paris, Les Belles-Lettres, 1925).
Une trad. des *Pensées pour moi-même* de Mario Meunier a paru chez Garnier.
Après le *Marc-Aurèle* de RENAN (1881), nous citerons :
E. ZELLER, *Marcus Aurelius Antoninus. Vortr. und Abh.* (1865, pp. 82 sqq.).
J. DARTIGUE-PEYRON, *M.-A. dans ses rapports avec le christianisme* (Paris 1897).
F. W. BUSSELL, *M. A. and the later Stoicism* (Edimbourg, 1909).
Cf. bibl. plus longue dans WIND-GŒD, p. 263.
On trouvera une excellente monographie phil. de M.-A. dans l'ouvr. de Victor DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes* (Paris, Plon) et une monographie historique de A. PIGANIOL dans *Les Grandes Figures* (Paris, Larousse, 1939).

La Nouvelle Académie

Sur Arcésilas et Carnéade, deux art. de H. VON ARNIM dans le *Pauly-Wissowa*.
Jeanne CROISSANT, *La Morale de Carnéade*, dans la *Rev. intern. de Philos.*, 1re année, n° 3 (15 avril 1939, pp. 545-570) : Stoïciens et Académiciens, la critique du stoïcisme, la morale de Carn. « Là où ne décident pas pour nous des règles qui exercent sur nous leur pression, l'indétermination objective du Bien moral ouvre carrière à la liberté créatrice de l'homme » (p. 569). (Cf. ann. bibl. sur la p. 53.)

Néoplatonisme

Pour Plotin (édit. de R. VOLKMANN (Teubner) et H. F. MULLER (Weidmann), trad. allem. de Muller.
Les *Ennéades* ont été traduites en fr. par M. N. Bouillet (3 vol., 1857-61) et par Alta (Paris, Chacornac, 1924, 3 vol.).
Dans la coll. Budé, Emile BRÉHIER a publié récemment une nouvelle édition des *Ennéades* avec traduction et introductions (vol. I-VI) que l'on préférera.

De la littérature sur Plotin (cf. Ch. WERNER, *Phil. gr.*, pp. 238-9 ; L. ROBIN, *Pens. gr.*, pp. 470-1), nous ne retiendrons que :
F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, pp. 379-468.
Emile BRÉHIER, *La philosophie de Plotin* (Paris, Boivoin, 1928, Bibl. de la *Rev. des Cours et Conf.*; reproduit un cours de 1921-22 : ne traite que des « choses divines »).
Thomas WHITTAKER, *The Neoplatonists* (1901, 2e éd., 1918).
W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus* (Londres, 1918), t. II, lect. XX-XXI Ethics, religion and aesthetics.

Fr. Heinemann, *Plotin* (Leipzig, 1921).
R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris, 1921).

Voici, reliés par un fil lâche, l'indication de textes qui pourraient servir à amorcer l'étude de la morale plotinienne, dans la mesure où il y en a une, car cette philosophie est l'exemple d'une doctrine qui finit par supprimer la morale en la tirant vers sa limite supérieure. Il est vrai que l'Un peut être appelé le Bien (*Enn.*, II, 8, début ; cf. V, 5, sect. 12 sqq.) ; mais il reste que la simplicité parfaite et primitive est faite pour s'offrir à la contemplation ; de sorte que si l'on entend par morale une activité s'exerçant dans le temps, image mobile de l'éternité, mais tout enfermé dans l'âme, il n'y a dans le plotinisme de morale que d'une manière préparatoire et subordonnée. Elle est affaire du vulgaire ; mais comme le bonheur ne croît pas avec le temps et consiste uniquement, par la médiation de l'unité de l'intelligible, dans l'unification de l'unité de l'âme avec l'Un, le sage s'élève au-dessus du domaine de l'action qui concerne la morale (cf. *Enn.*, III, tr. 2 et aussi tr. 3 *de la Providence*).

C'est surtout le 1er groupe de 9 traités qui porte sur l'homme et la morale (I, tr. 2 : *des vertus ;* tr. 4 et 5 : *du bonheur ;* tr. 7 : *du premier bien et des autres biens ;* tr. 9 : *du suicide raisonnable*).

Soulignons l'importance de l'*Enn.*, IV, tr. 7 : *De l'immortalité de l'âme ;* il constitue comme un bréviaire de spiritualisme et contient les thèmes, si importants pour toute morale, qui se réfèrent à l'unité, à l'éternité et à la spiritualité de l'âme.

MORALISTES LATINS

Lucrèce n'est, à proprement parler, ni un philosophe, ni un moraliste : la poésie philosophique telle qu'elle se réalise chez Lucrèce comme chez Vigny est une épreuve existentielle *ipsius generis*. En tant que Lucrèce invoque et professe l'épicurisme, cf. plus haut p. 54.

Les Romains, après avoir traité la philosophie en suspecte (décret d'expulsion de 161 av. J.-C.), se mirent à l'école de la Grèce et d'abord à celle du néo-académisme. Ils ne furent pas philosophiquement originaux et se contentèrent souvent d'une *Kompromissphilosophie*, dans laquelle l'orientation morale prévaut.

Pour la bibliogr., si l'on ne veut se reporter à l'Ueberweg, on trouvera dans le Wind.-Gœd. des indications suffisantes :

Soit sur la philosophie romaine dans son ensemble, pp. 255 sqq.

E. Zeller, *Ueber die Religion und Phil. bei den Römern, Vortr. u. Abh.*, II, pp. 93 sqq.

H. Durand de Laur, *Le Mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite* (Paris, 1874).

C. Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain* (Paris, 1864 ; 7e éd., 1900).

Soit pour les plus importants auteurs :

Sur Cicéron, cf. p. 250 :

on trouvera le texte des œuvres philos., partie IV (éd. Müller) dans l'édition Teubner ; une nv. éd. est en cours depuis 1925.

Le *De Officiis* est dans le vol. III de cette partie philos. de l'éd. Teubner (Klotz-Müller).

A paru chez Garnier une trad. des œuvres complètes par Charpentier, Félix Lemaistre, etc., depuis renouvelée : text. et trad. des *Dialogues philos.*, par Ch. Appuhn.

La coll. Budé (Paris, Belles-Lettres) contient déjà édit. et trad. du :

De finibus (bonorum et malorum), sous le titre *Des termes extrêmes des biens et des maux*, 2 vol. (liv. I-II, puis III-V), trad. Jules Martha ; sur le souverain bien ; deux premiers livres sur les Epicuriens, les deux suivants sur les Stoïciens et le 5e sur les Académiciens-Péripatéticiens ;

des *Tusculanes*, par G. Fohlen et Jules Humbert, 2 vol. (liv. I-II et III-V) : imperturbabilité du sage ; la sagesse suffit au bonheur ;

du *de Fato*, par Albert Yon.

Une édit. avec trad. angl. du *De Officiis* a été publiée dans la *Loeb classical library* par Walter Miller, en 1913 ; bibl. des édit., p. xiii.

Sur Sénèque, p. 262 ; cf. ci-dessus p. 54.
Sur Marc-Aurèle, p. 263 ; cf. ci-dessus p. 55.

D) Morales chrétiennes

OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE ET MÉDIÉVALE

Le 2e volume du *Précis* d'UEBERWEG, est consacré à cette période de la philosophie : nombreux résumés et bibliographies abondantes.

On trouvera dans O. DITTRICH, *Gesch. der Ethik*, 2e vol., pp. 120-125, le rassemblement des traits essentiels à la morale de l'Evangile, et une bibl. dans la note à la page 120 sans les Anmerkungen ;

Pour le développement de la morale patristique, dans le même 2e vol., IIe Partie : *La Morale chrétienne*, pp. 112-234 (jusqu'à Grégoire le Grand) ;

Le 3e vol. qui va jusqu'à l'aurore de la Réforme contient la morale médiévale ; naturellement ce qui, dans le 3e et le 4e vol., concerne la Réforme relève de cette section.

Dans le *Dictionnaire* de BALDWIN, t. III, part. II, *Christian ethics*, pp. 821-3, 874-879.

Les bulletins critiques de la *Revue critique d'histoire et de littérature* peuvent rendre des services.

Avant d'aborder la bibliographie spéciale des plus importantes des morales qui procèdent de l'inspiration chrétienne, nous indiquerons la collection :

Les « Moralistes chrétiens », textes et commentaires (Paris, Lecoffre, Gabalda). Voici la liste des vol. parus ; nous rappellerons certains d'entre eux :

Saint Augustin (R. P. Ch. BOYER) ;
Saint Basile, évêque de Césarée (abbé Jean RIVIÈRE) ;
Maurice Blondel (RR. PP. Aug. VALENSIN et Y. DE MONTCHEUIL) ;
Bourdaloue (R. P. DAESCHLER) ;
Saint Jean Chrysostome (Ph-E. LEGRAND) ;
Clément d'Alexandrie (abbé Gustave BARDY) ;
Saint François de Sales (Paul ARCHAMBAULT) ;
Malebranche (Henri GOUHIER) ;
Pierre Nicole (Emile THOUVEREZ) ;
Léon Ollé-Laprune (Jacques ZEILLER) ;
Origène (abbé Gust. BARDY) ;
Pascal, pensées sur la vérité de la religion chrétienne (J. CHEVALIER) ;
Pères du désert (Jean BRÉMOND, av. préf. d'Henri BRÉMOND) ;
Tertullien et saint Cyprien (chan. BAYARD) ;
Saint Thomas d'Aquin (Etienne GILSON).

Cf. annexe bibliogr. à la fin de l'ouvrage.

Saint Paul

ERNESTI, *Die Ethik des Apostels Paulus* (3e éd., 1885).
A. SABATIER, *L'Apôtre saint Paul* (3e éd., 1896).
JUNKER, *Die Ethik des Apostels Paulus* (1904).
A. ALEXANDER, *The Ethics of St Paul* (1910).

Saint Augustin

Pour les œuvres se référer soit aux *S. Aur. Augustini opera omnia*, édit. bénédictine, 2e éd. (Paris, Gaume),

tome Ier : Confessions (1836) ;

soit au *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ;*

soit à la *Patrologie latine* de Migne, t. XXXII-XLVII.

Le texte et la trad. franç. des *Confessions* ont été publiés dans la coll. Budé (Paris, Les Belles-Lettres), par P. de Labriolle (2 vol.).

Une autre trad. fr. des *Confessions*, par Jos. Trabucco, a paru chez Garnier (2 vol.).

Pour la bibliographie générale, cf. UEBERWEG, II, 10e éd., *Lit.*, pp. 69-76 ; Ottm. DITTRICH, *op. cit.*, pp. 219-231 (bibl. note de la p. 219).

On trouvera une « bibliographie des principaux travaux relatifs à la philosophie de saint Augustin jusqu'à 1927 », avec des indic. critiques, dans l'ouvrage d'Etienne GILSON, *Intr. à l'étude de saint Augustin*, cité ci-dessous, pp. 309-331, notamment la bibl. des travaux sur la morale de saint Aug., § XII.

Comme ouvrages et articles d'ensemble sur la phil. de saint Augustin :

Jules MARTIN, *Saint Augustin* (Paris, Alcan, 1901) ; 2e éd., 1923 : étude d'ensemble avec références.

E. PORTALIÉ, l'art. *Saint Augustin*, dans le *Dict. théol. catholique*, t. I :
œuvres, édit. et trad. col. 2286-2317 ;
bibliogr. col. 2457-2462 ; morale, § VII.

Rudolf EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 4e éd., 1902 : sur saint Augustin, pp. 210-245. La trad. franç. de ces pages a été publiée dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, sept., oct., nov. 1899.

Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Et. phil. méd., XI ; Paris, Vrin, 1929, 352 pages) ; IIe Partie : « La Recherche de Dieu par la volonté » : chap. Ier, La sagesse ; chap. II, Les éléments de l'acte moral ; chap. III, La liberté chrétienne ; chap. IV, La vie chrétienne ;
sur l'amour comme centre de la vie morale et source de la volonté, pp. 165 sqq.

Sur la morale de saint Augustin :

Jos. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* (2 vol., Herder, Freib. im Br., 1909). Exposé de la morale aug. ; vie morale et vie spirit. ; oppos. de la charité et de la cupidité ; lutte contre le pélagianisme ; excellent ouvrage, informé, exact et complet (cf. c. r. d'Et. GILSON dans *Ann. Phil. chrét.*, mars 1910, p. 636).

Bernard ROLAND-GOSSELIN, *La Morale de saint Augustin*, Paris, Rivière, 1925.

Sous le titre *La Morale chrétienne* d'après saint Augustin, le même B. ROLAND-GOSSELIN a publié (Paris, Desclée de Brouwer, 1936), dans une « Bibliothèque augustinienne » pour tous, le texte et la trad. avec introd. et notes de trois opuscules augustiniens, *De moribus ecclesiæ catholicæ* (en partie), *De agone christiano*. *De natura boni*.

Dans la même collection ont paru, texte, trad. et notes de Gustave COMBÈS, des *Opuscules moraux* de saint Augustin (De mendacio, Contra mendacium, De patientia et quatre autres).

Le même Gust. COMBÈS a écrit *La Charité d'après saint Augustin* (Paris, Desclée de Brouwer).

Constantin C. PAVEL, *Problema raului la fericitul Augustin*, studiu de filosofie morala : en roumain, sur le problème du mal chez saint Augustin, 223 pages (Bucarest, 1937).

Pour des compléments à cette bibliographie, cf. ci-dessous p. 185.

Autres auteurs

Sur saint Chrysostome et saint Clément d'Alexandrie, des vol. de la collection Gabalda ;

Sur saint Ambroise

De R. THAMIN, *Saint Ambroise et a morale chrétienne au IVe siècle :* étude comparée des *Traités des devoirs* de Cicéron et de saint Ambroise (Paris, 1895).

Philosophes médiévaux

F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (2e éd., Paris, 1907).

Emile BRÉHIER, *La Philosophie du Moyen-Age* (Paris, *Evol. de l'hum.*, Albin Michel, 1937).

Paul VIGNAUX, *La Pensée au Moyen-Age* (pet. coll. Armand Colin, Paris, Colin).

Etienne GILSON, *La Philosophie au Moyen-Age* (Payot, 1922).

ID., *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, Vrin, 1932).

Exclusivement sur la morale :

Ottmar DITTRICH, *Geschichte der Ethik.* Die Systeme der Morale, vom Altertum bis zur Gegenwart, 3° vol., Mittelalter bis zur Kirchenreformation (Leipzig, Meiner, 1926).

A. DE LA BARRE, *La Morale d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques.* Memento théorique et guide bibliographique (Paris, 1911).

Saint Thomas

Pierre MANDONNET et Jean DESTREZ, *Bibliographie thomiste* (2.219 numéros, Le Saulchoir, 1921).

Emile BRÉHIER, *La Philosophie du Moyen-Age* (cf. ci-desssu) ; *Saint Thomas d'Aquin* (IV° Partie, chap. IV § XII : Vertus acquises et infuses, pp. 328-31).

Etienne GILSON, *Le Thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 3° éd. rev. et augm., 1927).

Chap. XV : L'acte humain ; III : Le bien et le mal ; les vertus.

SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1916).

H. D. NOBLE, *La Vie morale d'après saint Thomas d'Aquin*, 1re série : La conscience morale (Paris, 1923).

Etienne GILSON, *Saint Thomas d'Aquin* (coll. Les Moralistes chrétiens, Paris, J. Gabalda, 5° éd.).

A. M. FESTUGIÈRE, *La Notion de péché chez saint Thomas, I, II, 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne,* The New Scholasticism, V, 1931.

Sur les vertus morales acquises d'après saint Thomas, cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue thomiste,* juill.-sept. 1937, pp. 255 sqq.

Saint Bonaventure

Emile BRÉHIER, *La Philosophie au Moyen-Age* (cf. ci-dessus) ; Saint Bonaventure (IV° Partie, chap. III, § 3 : Connaissance, volonté et cœur, pp. 288-93).

Etienne GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure* (Et. Phil. méd., Paris, Vrin, 482 pages).

Sur la morale, DITTRICH, vol. III, pp. 100-111 ; bibl. n. 39 de la p. 100 (Anmerk.).

Duns Scot

Sur la morale, DITTRICH, t. III, pp. 150-175 (bibl. n. 46 de la p. 150).

Dante

Sur sa morale, Ottm. DITTRICH, t. III, pp. 201 sqq. (note bibl. 35).
Et. GILSON, *Dante et la philosophie* (Paris, Vrin).

Luther

Cf. UEBERWEG, t. III (12° éd., 1924), bibl. pp. 639-41 ;
et dans O. DITTRICH, 4° vol. (1932), Ire Partie, Les Réformateurs, chap. Ier, pp. 2-80 (bibl. dans les *Anmerk.*).

Calvin

Cf. UEBERWEG, t. III (12° éd., 1924), bibl. pp. 647-8 ;
et dans O. DITTRICH, 4° vol. (1932), Ire Partie : Les Réformateurs, chap. II, pp. 160-217 (bibl. dans les *Anm.*).

On trouve les œuvres complètes de Calvin dans le *Corpus Reformatorum* vol. XXIX-LXXXVII.

Mentionnons
A. ERICHSON, *Bibliographia calviniana* (Berlin, 1900).
P. LOBSTEIN, *Die Ethik Calvin's* (Strasbourg, 1877).

Saint François de Sales

Pour les édit. et la littérature sur Fr., cf. les manuels bibl. de LANSON et de Jeanne GIRAUD, voir ci-dessous pp. 62 ;

De Paul ARCHAMBAULT, un vol. de *Pages choisies* dans la coll. des *Moralistes chrétiens* (Paris, Gabalda, 1930).

Sur saint Fr... H. BRÉMOND, *Hist. litt. du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris, Bloud & Gay, 1916-33, 11 vol.).

V. GIRAUD, *Moralistes français* (Paris, Hachette 1932, 229 pages).

Pour Pascal, cf. plus bas p. 63
Bossuet, id. p. 66 ;
Fénelon, id. p. 67 ;
Malebranche, id. p. 66.

Cardinal John Henry Newman (1801-90)

(Le distinguer de son frère, Francis William Newman connu aussi par des publ. sur la foi et la morale)

J. H. Newman a uni une conception probabiliste de l'entendement au sentiment de la valeur absolue de la conscience : *Grammar of assent* (1870-71).

La *Grammaire de l'Assentiment* a été trad. en fr. par Mme Gaston Paris (Paris, Bloud, 1907) ; une trad. des passages relatifs à la foi se trouve dans Henri BRÉMOND, *Newman, psychologie de la Foi* (Paris, Bloud, 364 pages) ; sur l'*illative sense*, la puissance intime d'atteindre les objets concrets sans méthode réfléchie, qui est un don personnel, H. Br., pp. 262-266.

Sur N. P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique : Newman et le mouvement d'Oxford* (Paris, 1899).

Art. de Wollaston HUTTON dans l'*Ency. Brit.* (11ᵉ éd., Newman).

Jean GUITTON, *La Philosophie de Newman* essai sur l'idée de développement (Paris, Boivin).

Pour la phil. religieuse protestante (Vinet, Schérer, Sabatier, Frommel, Pécaut, Henri Bois, etc.), cf. œuvr. et bibl. dans UEBERWEG, t. V (12ᵉ éd., 1928), pp. 59-61, bibl. pp. 79-80. Pour Kierkegaard, cf. ci-dessous pp. 100 (bibl.) et 723-24.

Pour la phil. catholique (et moderniste) de la religion (Ollé-Laprune, Maur. Blondel, P. Laberthonnière, Ed. Le Roy, etc.), *ibid.*, pp. 61-66, bibl. pp. 79-80.

Maurice Blondel

La morale est directement intéressée par l'ouvrage de la jeunesse de M. Blondel : *L'Action*, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Paris 1893).

De cette première *Action* qu'il est difficile de se procurer, on peut trouver des extraits dans le volume des :

PP. Aug. VALENSIN et DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel* (coll. Les Moralistes chrétiens, Lecoffre, 1934).

Cette *Action* a été traduite en italien par Ernesto Codignola, *L'Azione* (Florence, Vallecchi, 1921).

Une nouvelle rédaction de l'*Action* a été publiée par l'auteur en 1936-7, 2 vol. (Paris, Alcan).

Les ouvrages métaphysiques *(La Pensée, l'Etre et les êtres)* se rapprochent des questions proprement morales par certains Excursus.

Une *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de Métaphysique*, précise et fidèle, a été publiée par Paul ARCHAMBAULT (coll. Nvelle Journée, nº 8, Paris, Bloud & Gay, 1941).

Sur Bl..., cf. Jeanne MERCIER, *La Philosophie de Maurice Blondel* (*Rev. Méta. mor.*, 1937, pp. 623-658) ;
et sur *Le Problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'Action*, Charles WERNER, *Etudes de Philosophie morale* (Genève, Paris, 1917), 249 pages.

P. Laberthonnière

Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec (Paris, 1904).
Théorie de l'éducation (Paris, 1923).
Sur le P. L... d'Enrico CASTELLI, *Laberthonnière*, trad. L. Canet, 128 pages (Paris, Vrin 1931).
Ed. Le Roy ne s'est guère occupé de morale : pragmatisme du dogme religieux dans *Dogme et critique* (Paris, 1906).

P. Sanson

Défend une morale et une métaphysique de la charité dans *L'Inquiétude humaine* (Paris, Spes, 1925) ; *L'Inquiétude humaine et le christianisme* et *Le Christianisme, métaphysique de la charité* (id.).

Paul Bureau

La Crise morale des temps nouveaux (1907), cf. Séance Soc. franç. de phil., 27 fév. 1908.
L'Indiscipline des mœurs (Paris, 1926).
La Science des mœurs (Paris, Bloud & Gay, 1923).
Un cahier de la *Nouvelle Journée* a été consacré à Paul Bureau Bloud & Gay 1924) : de E. JORDAN, Le Moraliste.

Karl Barth

De Karl Barth, plusieurs ouvrages ont été traduits en français :
Parole de Dieu et parole humaine, trad. Pierre Maury et Aug. Lavanchy (édit. Je sers, 271 pages, 1933).
La Réforme, une suprême décision, trad. W. Lachat et P. Maury, s. d., 31 pages.
Credo, trad. P. et J. Jung (éd. Je sers, 1936).
Avec le titre *Révélation, Eglise, Théologie* ont été publiées les trois Conférences faites à Paris les 10, 11, 12 avril 1934, trad. Maury (éd. Je sers, 1934).
Bibl. des articles et sermons trad. dans *Hic et nunc*, nos 3-4, pp. 135-6.

Sur la morale de la théologie dialectique (Barth, Brunner, Thurneysen), cf. l'article de G. RABEAU dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1935).

Pour Soloview et Berdiaeff, cf. ci-dessous pp. 101-2.

E) Morales modernes

Les premiers ouvrages sur la morale moderne sont évidemment les histoires de la philosophie moderne. Comme nous avons indiqué les plus importantes de celles de ces histoires qui font partie d'histoires de la philosophie générale, nous allons rappeler maintenant les plus utiles à connaître de celles qui ne traitent que de la philosophie moderne ;
De Kuno FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie* (Jubiläumsausgabe, 1900) (Heidelberg, Carl Winter).
Cette histoire, qui n'offre pas l'utilité bibliogr. du *Précis* d'UEBERWEG, est presque uniquement constituée par de substantielles études de qqs-uns des plus grands philosophes modernes : vol. I, Descartes ; II, Spinoza ; III, Leibniz ; IV et V, Kant ; VI, Fichte ; VII, Schelling ; VIII, Hegel ; IX, Schopenhauer ; X. Bacon.
Nous en indiquerons éventuellement cert. chap. concernant la morale.

Wilh. WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allg. Kultur u. d. besonder. Wissensch. :*
Le 1er vol. : de la Renaissance à Kant (5e éd., 1911) ;
Le 2e vol. : l'épanouissement de la philos. allemande (4e éd., 1907).

Comme exposé ramassé, pouvant être utile aux étudiants, nous citerons .

Harald HÖFFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. de P. Bordier. avec préf. de V. Delbos (Paris, Alcan).

2 vol. : I. jusqu'à Rousseau ;
II. Kant, romantisme, positivisme, phil. allemande.

« Livre d'initiation excellent », écrit Delbos dans la préf. (p. II) ; l'exposé des doctrines principales est assez réduit ; mais des chap. intéressants sur la pensée de la Renaissance et la pensée anglaise ; sympathie de l'auteur pour Rousseau.

On peut considérer comme un complément de cet ouvrage :

H. HÖFFDING, *Philosophes contemporains*, trad. Tremesaygues (Paris, Alcan. 1907) : Wundt, Ardigo, Bradley, Taine, Renan, Fouillée, Renouvier, Boutroux, Maxwell, Mach, Hertz, Ostwald, Avenarius, Guyau, Nietzsche, Eucken. James : ils donnent lieu à des exposés souvent très raccourcis.

Rappelons ici les deux petits livres de V. DELBOS, résumés monographiques de doctrines :

Figures et doctrines de philosophes, Socrate, Lucrèce, Marc-Aurèle, Descartes. Spinoza, Kant, Maine de Biran (Paris, Plon, 1918).

La Philosophie française : Descartes, Pascal, Malebranche, Fontenelle et Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot et Encycl., Buffon et Lamarck, Rousseau, Condillac et Idéol., de Bonald et Tradit., Maine de Biran, Saint-Simon et Comte (Paris, Plon, 1919).

Si l'on veut une liste des ouvrages traitant du développement de la morale dans les temps modernes, cf. Ueberweg, III (12e éd., 1924), pp. 623-4.

MORALES FRANÇAISES OU DE LANGUE FRANÇAISE

Pour es auteurs qui relèvent de la littérature en même temps que de la phiosophie, on aura intérêt à utiliser, de

Gustave LANSON, *Manuel bibliographique de la littérature française moderne*, XVIe, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles (Paris, Hachette) ; plus. édit. depuis 1900 : 4 tomes en 2 vol., 1921 ; id. 1925, XXXII-1.820 pages.

On y trouve les princip. édit. des auteurs, la littérature se rapportant soit à eux-mêmes, soit à leurs écrits ; et aussi les traduct. d'ouvrages anciens et étrangers, aux divers siècles. La première édit. qui a servi de base à toutes, est complétée par des suppléments dans les édit. ultérieures.

Y fait partiellement suite le catalogue de

Jeanne GIRAUD, *Manuel de bibliographie littéraire pour les XVIe, XVIIe XVIIIe siècles français*, 1921-1935 (Paris, Vrin, 1939).

La préface indique divers répertoires importants de bibliographie littéraire pour la France, surtout pour les siècles considérés.

XVIe SIÈCLE

Pour les «moralistes» (du Vair, Charron), cf. LANSON, 2e éd., pp. 197-200 ; ou pour les « sceptiques français du XVIe siècle » (Montaigne, Charron, Sanchez, Simon Foucher), UEBERWEG, III, 12e éd., 1924, p. 648.

Pour Rabelais, Lanson (2e éd., pp 80-86).

De Léontine ZANTA, *La conn. du stoïcisme au XVIe siècle* (Paris, th. 1914).

DE LA MÊME, en pet. th. la trad. du *Manuel* d'Epictète par André de Rivaudeau.

Montaigne

Cf. LANSON, 2e éd., pp. 207-213.

Sur Montaigne, rappelons seulement, de

F. STROWSKI, *Montaigne* (Paris, 1906).

P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vol. (1908).

ID., *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau.*

Sur les idées politiques au XVI[e] siècle, la thèse de
Pierre MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle*, Paris. Boivin, 1936, 711 pages.

XVII[e] SIÈCLE

On trouvera dans le t. du LANSON relatif au XVII[e] s. un chap. sur les « libertins » (Naudé, etc.) ; de F. LACHÈVRE, *Le Libertinage au XVII[e] siècle* (Paris. Champion, 14 vol.).

Et un autre sur le jansénisme :

De NICOLE, *Essais de Morale et instructions théologiques*, dont celui *De la Comédie* (1659) : un choix en a été fait par Silvestre de Sacy (1857) ; *Œuvres philosophiques et morales de Nicole*, par C. JOURDAIN.

Rappelons, de Jean LAPORTE, *La Doctrine de Port-Royal* (Paris, Pr. Univers., 2 vol., 1923)

I. *Essai sur la formation et le développement de la doctrine. Saint-Cyran*
II. *Exposition de la doctrine d'après Arnauld. Les vérités de la grâce.*

Pascal

Bibl. de Gust. LANSON dans son *Manuel bibl.* et aussi DU MÊME dans l'art. *Pascal* de la *Grande Encyclopédie* ; à compléter natur. par le *Manuel* de Jeanne GIRAUD.

Pour les édit., on en trouvera facilement la liste dans le *Catalogue général des livres imprimés* de la Bibliothèque nationale, t. CXXX ; aussi nous ne mentionnerons ici que l'édition des *Grands Ecrivains de la France* (Paris, Hachette) :

Œuvres de Bl. Pascal (suivant l'ordre chronologique avec introd. et notes) :
1re série : jusqu'au Mémorial de 1654 ;
3 vol. (1908), par Léon BRUNSCHVICG et Pierre BOUTROUX ;
2e série : *Provinciales*, etc. ;
8 vol. (1914), par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et Félix GAZIER ;
3e série : *Pensées ;*
3 vol. (1925), par L. BRUNSCHVICG.

Comme édit. scol. celle de Léon BRUNSCHVICG :
Pascal, Opuscules et Pensées (Paris, Hachette, in-16, IX-807 pages).

De la longue bibl. sur Pascal, nous ne retiendrons ici, en rapport avec notre objet, que :

F. RAVAISSON, *La Philosophie de Pascal* (*Rev. Deux Mond.*, 1887).

J. LACHELIER, *Note sur le pari de Pascal* (*Rev. Phil.*, 1884) ; reprod. dans les œuvres complètes de Lachelier.

Em. BOUTROUX, *Pascal* (1900).

L. BRUNSCHVICG, éd. des *Pensées* (3e série des œuvres, 3 vol.).

L. BRUNSCHVICG, *Le Génie de Pascal* (Paris, Hachette, 1924).

Fr. RAUH, *La Philosophie de Pascal* (*Annal. de la Fac. des Lettres de Bordeaux*, 1892) ; repr. dans le numéro de la *Rev. Méta. Mor.*, d'avril-juin 1923, consacré à Pascal.

Jacq. CHEVALIER, *Pascal* (Les maîtres de la pensée française, Paris, Plon, 1922).

K. BORNHAUSEN, *Die Ethik Pascal's* (Heidelberg, 1906).

La Rochefoucauld

Pour la bibl. générale de La R..., cf. dans le *Manuel* de LANSON (XVII[e] siècle). le chap. XIX : Les moralistes, II.

Les *Réflexions ou sentences et maximes morales* sont dans le vol. I de l'éd. des œuvres de La R. des *Grands Ecrivains de la France* (Paris, Hachette, 1868-83, 3 vol.), par GILBERT et GOURDAULT.

Sur La R..., citons :

GUYAU, *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les morales contemporaines* : La Rochefoucauld (1885).

F. STROWSKI, *La Sagesse française* (Montaigne, saint François de Sales, Descartes. La Rochefoucauld, Pascal) (Paris, Plon, 286 pages).
R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Le Pessimisme de La Rochefoucauld* (Paris A. Colin, 1914, 222 pages).

Gassendi

Sur G., de :
F. THOMAS, *La Philosophie de Gassendi* (Paris, 1889).
P. PENDZIG, *Die Ethik Gassendi's und ihre Quellen* (Bonn, 1910).
Et dans F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme*, etc., trad. Pommerol, III[e] Partie, chap. I[er], Gassendi, pp. 227-240.

Descartes

On peut dire que la pensée de Descartes s'est référée à trois morales : l'une, qu'il a conçue comme devant être sa véritable morale et qu'il n'a pas faite et deux autres qu'il a esquissées, la première comme morale pour vivre « à cause que cela ne souffre point de délai » en attendant qu'il ait élaboré sa morale rationnelle et scientifique, la seconde comme morale devenant définitive par le défaut de celle-ci.

L'annonce de la morale cartésienne se trouve dans un texte célèbre de la Préface des Principes qui la situe à la suite de la Mécanique et de la Médecine comme la dernière des trois branches qui doivent sortir de la Physique, formant le tronc de l'arbre dont la Métaphysique fait les racines. Il aurait donc fallu pour que cette morale se constituât que sa physiologie se fût précisée assez avant pour que des résultats pratiques pour la conduite de l'homme en pussent suivre ; mais ce sont justement les difficultés de la physiologie et de la médecine qui ont entravé la réalisation de l'idéal cartésien d'une science achevée par la méthode définie dans le *Discours*.

Pendant qu'il croyait possible la réalisation de ce projet, il devait pourtant se faire une morale pour savoir comment se comporter : c'est la « morale par provision », la « morale imparfaite » de la III[e] Partie du *Discours* de 1937.

Enfin entre 1643-49, le *Traité des Passions de l'Ame*, des lettres exposent une manière de se conduire dans la vie qui est ce qu'on appelle principalement la morale de Descartes.

TEXTES. — L'édition des œuvres de Descartes qui fait autorité est l'édition nationale Adam-Tannery (Paris, 13 vol., Vrin).

Pour la morale provisoire, on peut utiliser, d'Etienne GILSON, soit son éd. classique du *Discours de la Méthode* (1 vol. 138 pages, 1930), soit son édition avec commentaire (1 vol. 494 pages, 2[e] éd., 1930, comme la précédente chez Vrin).

Pour la correspondance, Jacques CHEVALIER a réuni les textes intéressant la morale dans Descartes : *Lettres sur la Morale, correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine* (Paris, Boivin, 1935).

LITTÉRATURE. — Voici d'abord deux articles anciens de valeur :

Victor BROCHARD, *Descartes stoïcien*, contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne (*Revue Philos.*, 1880, t. I, repr. dans *Etudes Phil. anc. et Phil. moderne*, Paris, 1912, p. 320).

Emile BOUTROUX, *Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne* (*Rev. Méta. Mor.*, 1896, repr. dans *Et. hist. phil.*, Paris, Alcan, 1897).

Plus largement, sur Descartes moraliste :

G. SÉAILLES, *Quid de ethica Cartesius senserit* (Paris, 1883).
G. LANSON, *Le Héros cornélien et le généreux selon Descartes* (*Rev. hist. litt.*, 1894).
A. ESPINAS, *Descartes et la Morale* (2 vol., Paris, Bossard, 1925).
J. SEGOND, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science* (Paris, Vrin, 1932).
LABERTHONNIÈRE, *Etudes sur Descartes* (Paris, Vrin, 1935, 2 vol.).
Pierre MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes* (Paris, Boivin, 1936).
Et dans HAMELIN, *Le Syst. de Desc.*, chap. XXIV ;
et J. LAPORTE, *Le Rational. de Desc.*, liv. III, chap. III.

Une image pondérée et coordonnée, postérieure à cette documentation, de la pensée morale de D. est donnée dans un art. d'
Henri GOUHIER, *Descartes et la vie morale* (*Rev. Méta. Mor.*, numéro spéc. sur Descartes, janv. 1937).

L'ouvrage d'Henri MATTEI, *L'Homme de Descartes* (Paris, Aubier, 1940) ne se présente pas comme une étude exclusivement historique ; c'est un essai dans lequel se développe, toujours appuyée sur des textes intéressants de D., une méditation sur la valeur de la conception cartésienne de l'homme.

Spinoza

(Sp. se classe plus facilement ici en rapport avec Descartes et Malebranche que partout ailleurs.)
Cf. pour l'histoire de la public. des écrits de Spinoza, UEBERWEG, III (12e éd., 1924), pp. 272-3.
Les deux éditions principales sont les suivantes :
Ben. de Spinoza opera quotquot reperta sunt, recognover. J. VAN VLOTEN et J. P. N. LAND (plus. éd. en 2, 3 ou 4 vol.).
C. GEBHARDT, *Opera im Auftrag der Heidelberger Akad. der Wissenschaften*, 4 vol. (Heidelberg, C. Winter, 1925).
Ont paru, comme traductions françaises :
La trad. Saisset en 2 vol. (Paris, 1843) ;
Id. en 3 vol. (Paris, 1861) ;
Les œuvres complètes, trad. et annotées par Ch. APPUHN, 3 vol. (Paris, Garnier, 1907) ;
L'Ethique, trad. inéd. de Boulainvilliers, publ. par COLONNA D'ISTRIA ;
Le *Traité de la Réforme de l'entendement* a été traduit et annoté par A. KOYRÉ (1938, Vrin).

Sur la vie de Spinoza, FREUDENTHAL, *Sp. Leben und Lehre*, 1er vol., Leben (1904).

Littérature sur Spinoza : cf. UEBERWEG, III (12e éd., 1924), pp. 664-672 ; partic sur le spinozisme comme morale, id., pp. 671-72.

Parmi les travaux français, sont à indiquer en premier rang :
Victor DELBOS, *Spinoza*, dans *Figures et doctrines de philosophes* (Paris, Plon).
ID., *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (Paris, Alcan, 1893).
ID., *Le Spinozisme*, cours professé à la Sorbonne, en 1912-13 (Paris, Vrin, 1926, 214 pages).
Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza* (Paris, Alcan) a été complété avec des art. de la *Rev. Méta. Mor.*, dans *Spinoza et ses contemporains* (Paris, Alcan).
Victor BROCHARD, *Le Dieu de Spinoza* (*Rev. Méta. Mor.*, 1908), pp. 129-163.
ID., *L'Eternité des âmes dans la philosophie de Spinoza* (*Rev. Méta. Mor.*, 1901), p. 688-99.
ID., *Le Traité des Passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza* (*Rev. Méta. Mor.*, 1896), pp. 512-6 : ces trois articles sont reproduits dans BROCHARD, *Etudes Phil. anc. et Phil. mod.* (Paris, Alcan, 1912).

Le développement de la pensée de Spinoza, ouvrage par ouvrage, est suivi, dans un exposé précisément documenté et serré, d'Aug. Guzzo, *Il Pensiero di Spinoza* (Florence, Vallecchi, 1924) ; la note bibliographique se trouve dans *Ben. Spinoza, Etica* (Vallecchi, 1924), par le même auteur : Part. I et II de l'*Eth.*, extraits des autres part., avec commentaire, 230 pages.

Geulincx

Sur G. moraliste, la th. compl. d'Eug. TERRAILLON, *La Morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes* (Paris, Alcan, 1912) : append. II, liste des écrits de et sur Geulincx.

Malebranche

Une édition des œuvres de Malebranche a été entreprise sous le titre *Œuvres complètes de Malebranche*, édition critique, sous les auspices de l'Académie française, de l'Académie des sciences et de l'Académie des sciences morales et politiques, par Désiré ROUSTAN, en collaboration avec Paul SCHRECKER (Paris, Boivin).

Le tome I, contenant les deux premiers livres de *La Recherche de la Vérité* a paru en 1938 ; 16 volumes sont prévus (cf. p. XXII).

On trouvera une note bibliographique, indiquant les éditions à préférer, sur Malebranche dans l'ouvrage

Malebranche (textes et commentaires), par Henri GOUHIER (coll. *Les Moralistes chrétiens*, Paris, Gabalda, 1929), p. 27.

Il y est renvoyé à la bibliographie qui est en tête de l'ouvrage de J. VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche* (1 vol., Paris, Alcan, 1924).

Plus récemment Henri GOUHIER a donné une *Introduction bibliographique à l'œuvre et à la pensée de Malebranche*, dans la *Revue internationale de Philosophie*, publiée à Bruxelles par Jean Lameere, 1re année, n° 1 (oct. 1938) (cf. complément dans le n° 3 (avr. 39) de la même *Revue*, p. 542).

Pour aborder l'étude de Malebranche, on peut partir de

Victor DELBOS, *La Philosophie française* (Paris, Plon, 1919), pp. 91-132, excell. pour donner une vue d'ensemble de la pensée de Malebranche ;
ou d'Henri GOUHIER, la *Préface* à son édit. des *Méditations chrétiennes* (Paris, Aubier, 1925).

Puis on lira de

Victor DELBOS, *Etude de la philosophie de Malebranche* (Paris, Vrin, 1924).

Henri GOUHIER, *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* Paris, Vrin, 1926).

Pour l'étude de la morale, le *Traité de Morale* (1re éd., Cologne, 1683) a plus récente éd. est celle de H. JOLY (Paris, Morin, 1882) : introd. et notes.

On trouvera des extraits classés de toutes les œuvres de Malebranche dans le vol. de la coll. *Les Moralistes chrétiens*, par Henri GOUHIER, *Malebranche* (cf. ci-dessus) ;

et on pourra utiliser les publications suivantes :

R. THAMIN, *Le Traité de Morale de Malebranche* (*Rev. Méta. Mor.*, janv. 1916, pp. 93-126).

Georg STIELER, *Nikolaus Malebranche* (Frommanns Klass. d. Phil., Stuttgart 1925), 174 pages. VIII, Ethik : résumé des idées morales de Mal..., pp. 147-157,

On pourra aussi se reporter aux numéros de revues plus ou moins spécialement consacrés à Malebranche :

Rev. Méta. Mor., janv. 1916;
Rev. Philos., mars 1938 ;
Rev. Méta. Mor., juillet 1938 ;
Bull. Soc. fr. Philos., du 25 juin 1938 ;
Rev. intern. de Philos., 1re année, n° 1 (15 oct. 1938).

Bossuet

Pour la bibliogr. de Bossuet, cf. LANSON, t. II (2e éd., pp. 470-78). Citons G. LANSON, *Bossuet* (Paris, Lecène & Oudin, 3e éd., 1894), chap. VIII, § II, pp. 431 sqq. ; B., après avoir dénoncé les conséquences morales du jansénisme et du quiétisme, prend parti contre les casuistes ; dans sa lettre au P. Caffaro et dans ses *Maximes et Réflexions sur la comédie* (1694), il fait le procès du théâtre, par ex. de la comédie de Molière, des opéras de Quinault, et des tragédies de Racine ou de Corneille ; chap. XI : « La philosophie de Bossuet » : semi-cartésien, p. 498 : son eudémonisme chrétien, pp. 504, 511.

RÉBELLIAU, *Bossuet* (1900).

P. JANET, *Bossuet moraliste* (*Rev. Deux Mond.*, 1886).

Fénelon

Pour la bibliogr. de Fénelon, cf. LANSON, t. II (2e éd., pp. 482-7) : indic. sur le quiétisme.

XVIIIe SIÈCLE

Le tome III du *Manuel bibl.* de LANSON comporte deux chap. sur le « Mouvement philosophique », l'un (chap. VIII), de 1715 à 1750 ; l'autre (chap. XIII), de 1750 à 1789. Dans le premier on trouvera Bayle, Lamettrie, Vauvenargues ; dans le second, Helvétius, d'Holbach, Condorcet et Condillac.

Le même tome comporte des chap. spéciaux sur Voltaire, Diderot et l'Encyclopédie, enfin Rousseau.

Dans UEBERWEG, t. III (12e éd., 1924), p. 684 : *Französische Aufklärung* (trav. de Damiron, Brunel, Mathiez, etc.).

Sur Montesquieu, *Choix de textes*, etc., par P. ARCHAMBAULT (Paris, Michaud).

Joseph DEDIEU, *Montesquieu* (coll. Grands Phil., Alcan, Paris, 1913) ; chap. III : « Les idées politiques et morales de M... » ; p. 339, table chron. des œuvres ; pp. 347-355, index bibliographique.

Pour Diderot, Lamettrie et d'Holbach, F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme* et critique de son importance à notre époque (trad. sur la 2e éd. allemande par B. Pommerol, 2 vol., Paris, Schleicher, 1910) :

T. I, jusqu'à Kant, IVe Partie : « Le matérialisme au XVIIIe siècle » ;
Chap. II : « La Mettrie », pp. 334-373 ; pp. 362 sqq., sa morale ;
Chap. III : « Le système de la Nature », par d'Holbach, pp. 347-408.

V. DELBOS, *Diderot et les Encyclopédistes*, dans *La Philosophie française* (Plon), pp. 190-208.

Pierre HERMAND, *Les Idées morales de Diderot* (Paris, Presses Univ., 1923), not. le chap. V : « La morale de D. ».

Sur Vauvenargues, on trouvera dans Antoine BOREL, *Essai sur Vauvenargues* (Neuchâtel, 1913), pp. 121-3, une bibl. des édit. et des écrits sur lui.

De Rob. HAFFERBERG, *Die Philosophie Vauvenargues'*, ein Beitrag zur Geschichte der Ethik, Iéna et Leipzig, 1898. (Cf. ann. bibl. à la fin de l'ouvr.)

De CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, texte revu et présenté par O. H. PRIOR (Paris, bibl. de phil., Boivin) :

On trouvera dans ce livre une liste des éd. de C. et une bibl. sommaire sur sa pensée, p. 241.

Un choix de textes de *Condorcet* a été publié par J.-B. SÉVERAC, chez Michaud.

Jean-Jacques Rousseau

Pour les éd. et la vaste litt. sur R., utiliser les *Manuels bibliogr.* de G. LANSON et de Jeanne GIRAUD.

Rappelons seulement la public. de la *Correspondance générale*, par Théophile DUFOUR, 20 vol. (Paris, Colin, 1924-34).

Les textes les plus importants pour la morale sont :

Discours sur les sciences et les arts, etc. (Paris, 1750).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755).

Du Contrat social ou principes du droit politique (1762). (Cf. ann. bibl.)

Emile ou de l'Education (1762) :

(Liv. IV : « La Profession de Foi du vicaire savoyard ».)

Une éd. crit. de la Profession de Foi du vicaire savoyard a été faite par Pierre-Maurice MASSON (Paris, 1918) ;

Une éd. scolaire avec introd. et notes en a été donnée par G. BEAUVALON chez Hachette (Paris, 1937).

Pour la bibl. de Rousseau philosophe et moraliste, on peut se référer aux bibl. d'UEBERWEG, III (12e éd., 1924), pp. 700, 703.

Nous mentionnerons seulement qqs ouvrages et articles d'accès à la conception de l'homme et de la vie par Rousseau :

Pierre-Maurice MASSON, *La Religion de Rousseau* (th., Paris, 1916, 457 pages).

D. PARODI, *La Philosophie religieuse de Rousseau*, dans *Du Posit. à l'idéal.*, vol. I (Phil. d'hier), p. 9.

Ch. W. HENDEL, *J. J. Rousseau moralist* (Oxford, 1934).

Ch. WERNER, *Etudes de Philosophie morale* (Genève, 1917).

Cf. aussi le numéro d'anniversaire de la *Rev. Méta. Mor.*, XX, n° 3, mai 1912 :

BOUTROUX, *Remarques sur la philosophie de Rousseau;*

DELBOS, *Rousseau et Kant*, etc.

Un vol. sur *Rousseau* a été publié par H. HÖFFDING, dans la collection *Klassiker der Philosophie*, publiée à Stuttgart chez Fr. Frommann.

Sur un aspect de la sensibilité de Rousseau et de son époque, la thèse de D. MORNET, *Le Sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre* (Paris, 1907) : sur Rousseau not., liv. II, chap. I^er^.

Une documentation annuelle sur les publications relatives à Rousseau est donnée par les *Annales de la Société J.-J. Rousseau.*

XIX^e^ SIÈCLE

Il peut être utile de connaître de

Hugo P. THIEME, *Bibliographie de la littérature française, de 1800 à 1930* :

3 tomes : I, A-K ; II, L-Z ; III, La civilisation : classement par objets ; p. 181, la philosophie (Paris, Droz, 1932).

Parmi les auteurs passés en revue, il y a en effet d'assez nombreux philosophes et moralistes, Fouillée, Bergson, etc. : la bibl. indique non seulement leurs œuvres, notamment leurs articles, mais aussi des publications les concernant.

J. BENRUBI, *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (Paris, Alcan, 1933) :

2 vol., une seule pagination : 1^er^ vol., pp. 1-541 ; 2^e^ vol., pp. 542-1058.

Ce volume est indiqué ici parce qu'il remonte assez haut dans l'histoire de la philosophie française au XIX^e^ siècle ; ce qui n'empêche que ce ne soit pour la période de 1875 environ à 1933 qu'il soit le plus utile.

Il contient des résumés de doctrines, souvent faits avec des phrases des auteurs ; ils sont classés par écoles ou orientations « à partir de la 1^re^ moitié du XIX^e^ siècle ». Sont ainsi distingués « un positivisme empiristique et scientifique (Comte), un idéalisme critique et métaphysique (Renouvier), un positivisme métaphysique et spiritualiste » (Biran). La bibl. des auteurs est dispersée dans les notes.

Pp. 661 sqq. : Liste des communications à la Société franç. de philosophie, de la 1^re^ année (1901) à la 32^e^.

Nous devons nous limiter ici aux auteurs les plus importants pour la morale : on trouvera du reste d'autres indications dans le cours de l'ouvrage.

Jos. Joubert (1754-1824)

De Joubert, *Pensées, essais, maximes et correspondance*, par Paul RAYNAL, 2 vol. (Paris, Le Normant, 1850 : surtout pour la morale, t. I ; titres IX et XVI.

Les *Carnets* de Joubert (Journal intime) ont été publiés (André BEAUNIER) chez Gallimard, Paris, 1938, 2 vol.

Maine de Biran (1766-1824)

Œuvres compl. de Maine de Biran (éd. Tisserand, Paris, Alcan).

Il intéresse la morale par sa théorie de l'effort et de la personnalité, le *Journal intime* (publ. par de La Valette-Monbrun, Paris, Plon, 2 vol.) et *La Théorie des trois vies* (cf. P. TISSERAND, Essai sur l'*Anthropologie* de Maine de Biran, Paris, 1909). (Cf. ann. bibl.)

De DELBOS, exposés résumés de la pensée de Biran, dans *Fig. et doctr. de Phil.* (Paris, Plon, 1918) et dans *Phil. fr.* (id., 1919) ;
et l'ouvrage *Maine de Biran et son œuvre philosophique* (Paris, Vrin, 1931).

De G. Le Roy, *L'Expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran* (1937).
G. Fessard, *La Méthode de réflexion chez Maine de Biran* (Paris, Bloud & Gay, 1938).

LES TRADITIONALISTES

Joseph de Maistre : *Œuvres compl.*, 14 vol. (Lyon, 1884-87) ; *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (ou le gouvernement temporel de la Providence) ; *Du Pape.*
Sévérité pessimiste en rapport avec le péché originel : le bourreau, la guerre, la révolution comme agents ou moyens d'expiation ; monarchisme et ultramontanisme.

L. de Bonald : *Œuvres compl.*, 12 vol. (Paris, 1817-30 ; 7 vol., 1857-75), fait descendre la révélation religieuse dans l'ordre du langage, de la législation et de la morale.

Charles Maurras : on trouvera une bibl. détaillée, comprenant son action politique, dans *Thieme*, t. II, pp. 267-270.

Plus proches de la conception philosophique de l'homme, sont :
L'Avenir de l'intelligence (Paris, Champion, 1905).
L'Allée des philosophes (Paris, Soc. litt. de France, 1924).
La Musique intérieure (Paris, Grasset, 1924).

Pour les œuvres polit., cf. ci-dessous p. 490.

LES SOCIALISTES

Sur Ch. Fourier : cf. ci-dessous p. 427.
Sur Proudhon et son individualisme : cf. œuvres compl., 26 vol. (Paris, 1867-70 ; nv. éd. comm. en 1923).

Lamennais (1782-1854)

Œuvres compl., 10 vol. (Paris, 1836).
Essai sur l'indifférence en matière de religion (1817-23).
Paroles d'un croyant (1843).

Sur L., de Chr. Maréchal : *La Métaphys. sociale de L.* (*Ann. Phil. chr.*, 1906).
Cl. Carcopino, *Les Doctrines sociales de L.* (Pr. Univ. Fr.).

Auguste Comte (1798-1853)

Dans l'intérêt de cette bibliographie même, nous mentionnerons en tête des titres relatifs à Comte, l'ouvrage d'Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (Paris, Vrin) : « biographie intellectuelle » (p. 1) :
T. I (1933) : sous le signe de la liberté, « Comte jusqu'à 19 ans (1798-1817) » ; contient une introd. gén. sur l'unité du positivisme ;
T. II (1936) : « Saint-Simon jusqu'à la Restauration », bibl. de Saint-Simon, pp. 366-373.
T. III (1941) : « Auguste Comte et Saint-Simon », bibl., pp. 418-426.

On trouvera la bibl. de Comte dans le t. I, pp. 294-301
et, à propos de l'Introd. du t. I, dans le même volume, une bibl. sélective, mais déjà importante de la littérature sur Comte, pp. 251-3.

Voici les travaux les plus importants à utiliser sur Comte :
Comme exposés ramassés :
V. Delbos, *La Philosophie française* (iv-366 pages, Paris, Plon, 1919 chap. XIV : « Saint-Simon et Compte. »
Les art. *Positivisme* (Th. Ruyssen) et *Aug. Comte* (Wyrouboff) de la *Grande Encyclopédie.*

Une étude du système accompagne un choix de textes dans le livre de
René Hubert, *Auguste Comte*, etc. (Paris, Michaud ; nv. éd., V. Rasmussen, 1927).

A divers titres sont intéressants, avec l'ouvr. d'H. GOUHIER

John STUART MILL, *Auguste Comte et le Positivisme*, trad. G. Clémenceau (200 pages, Paris, Alcan, 1868 ; 7e éd., 1903).

Emile BOUTROUX, *Comte et la Métaphysique* (*Bull. Soc. fr. Phil.*, 1903).

ID., *Science et religion*, dans *La Philosophie contemporaine* (Paris, Flammarion) : Ire Partie, chap. Ier.

Lucien LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'Aug. Comte* (419 pages, Paris, Alcan, 1900) : « le présent ouvrage a pour objet d'étudier la philosophie proprement dite de Comte, en laissant de côté la transformation de cette philosophie en religion » (p. 16) ; le liv. IV traite des principes de la morale, de la morale sociale et de l'idée d'humanité.

Charles MAURRAS, *Auguste Comte*, dans *L'Avenir de l'intelligence* (3e éd., Fontemoing, 1905).

Jean DELVOLVÉ, *Réflexions sur la pensée comtienne* (318 pages, Paris, Alcan, 1932).

Une critique de la pensée d'Aug. Comte se trouve encore dans le rapport de F. RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIXe siècle* (Paris, Hachette, 1867), pp. 72-91.

Victor Cousin (1792-1867) et moralistes officiels j. 1870

De Victor COUSIN, *Du Vrai, du Beau et du Bien* (Paris, 1837 ; 12e éd., 1872, (bibl. UEBERWEG, *op. cit.*, t. V, p. 69).

Sur « la morale éclectique », art. de BROCHARD, repr. dans *Etudes Phil. anc. et Phil. mod.*, recueil. et intr. par DELBOS (Paris, 1912).

De Paul JANET, dont l'ouvrage de métaphys. le plus caractéristique est *Les Causes finales* (Paris, Germer-Baillière, 1876) où la finalité propre au concept est subordonnée à l'activité créatrice de l'esprit, qui présuppose la contingence ;

en morale *Eléments de Morale* (1869) ;

et surtout *La Morale* (Paris, Delagrave, 1874) : défend, contre l'utilitarisme hédonistique et le formalisme pur, un eudémonisme rationnel (p. x ; cf. p. 110), qui complète Kant par de l'aristotélisme : « Le devoir, c'est la loi qui nous impose de rechercher notre perfection » (p. x). Le vrai bonheur n'est pas fait de plaisir ; c'est celui qui convient à la nature rationnelle de l'homme.

Sur Paul J., cf. H. BERGSON, *La Phil. de Janet* (*Rev. Phil.*, nov. 1897).

A. FOUILLÉE, *Crit. syst. mor. cont.* (Paris, Germer-Baillière, 2e éd., 1887) liv. VI : « La morale spiritualiste », stt Paul Janet.

Comme échantillons de manuels officiels de morale dans les années 1860-70, on peut lire ceux de :

J. TISSOT, *Principes de la morale, leur caractère rationnel et universel, leur application* (Paris, de Ladrange, Vrin, 1866).

FERRAZ, *Philosophie du devoir ou principes fondamentaux de la morale* (Paris, Didier, 1869).

Ch. Renouvier (1815-1903)

Son ouvrage *Science de la Morale* (Paris, 1869, éd. Ladrange, 2 vol. ; 1908: Alcan) est un des classiques français de l'éthique.

Sur Renouvier :

G. SÉAILLES, *La Philosophie de Ch. Renouvier* (Paris, Alcan, 1905);

H. HÖFFDING, *Philosophes contemporains*, trad. fr. (1908) ;

P. ARCHAMBAULT, *Renouvier* (Paris, Bloud, 1911) ;

G. MILHAUD, *La Philosophie de Renouvier* (Paris, 1927) ;

O. HAMELIN, *Le Système de Renouvier*, publ. par P. Mouy (Paris, Vrin, 1927) ;

Paul MOUY, *L'Idée de progrès dans la philosophie de Renouvier* (Paris, 1927) ;

et particulièrement sur la morale, FOUILLÉE, *Crit. syst. mor. cont.*, liv. III, pp. 79-126.

DARLU, *La Morale de Renouvier* (*Rev. Méta. Mor.*, XII, pp. 1-18). Cf. *Etudes sur la phil. morale au XIXe siècle* (Paris, 1904).

Pour une bibl. détaillée, cf. THIEME, t. II, pp. 619-20.

Sur le « polythéisme » de MÉNARD : *La Morale avant les philosophes* (Paris, 1863) ; cf. Jean WAHL, *Les Philosophies pluralistes d'Anglet. et d'Améri.*, pp. 54-62 et bibl. p. 284.

F. Ravaisson (1813-1900)

Les étudiants en morale doivent connaître, à cause de son contenu historique l'*Essai sur la Métaphys. d'Aristote* (2 vol., Paris, 1837-46) ;
De l'Habitude, édit. par Jean BARUZI (Alcan, 1927) ;
Rapport sur le stoïcisme, 1851 ;
La Philos. en France au XIX^e siècle. rapport rédigé en 1867 (Paris, Hachette) § XXXIV, la morale ;
et l'art. *Morale et Métaphysique* (*Rev. Méta. Mor.*, 1, 1893).

Pour une bibl. plus étendue, cf. THIEME, t. II, pp. 566-7.

Sur R., cf. FOUILLÉE, *Crit. syst. mor. contemp.*, liv. VII, pp. 319-387

Ch. Secrétan (1815-1895)

De Ch. SECRÉTAN, *La Philosophie de la Liberté* (Paris, 1849 ; 3^e éd., 1879).

Sur S., E. BOUTROUX, *La Phil. de Secrétan* (*Rev. Méta. Mor.*, 15 mars 1895).
Fr. PILLON, *La Philosophie de Charles Secrétan* (1898).
Alfred FOUILLÉE, *Crit. syst. morale contempor.*, liv. VIII : « Morale théologique » (Secrétan), pp. 859-387 (2^e éd., 1887).

H.-Fréd. Amiel (1821-81)

D'AMIEL, *Fragments d'un Journal intime*, éd. par Bernard Bouvier (Georg, Genève & Crès, Paris, 1923, 3 vol.).

Sur A... : Léon BOPP, *H.-Fr. Amiel* (Paris, Alcan, 1926) : bibl. de et sur A..., pp. 361-79.

Alfred Fouillée (1838-1912)

Evolutionnisme centré autour de la notion de l'idée-force, mixte de connaissance et d'action, qui est orientée du bas vers le haut ; en morale, de la puissance des tendances à la liberté de la raison.

De l'abondante production de F..., il faut ici extraire les œuvres morales :
Critique des systèmes de morale contemporains (Paris, 1883 ; 5^e éd., 1906).
Nietzsche et l'immoralisme (Paris, 1902).
Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain (Paris, 1905).
Les Eléments sociologiques de la morale (Paris, 1906).
La Morale des idées-forces (Paris, Alcan, 1908).

Sur Fouillée :
H. HÖFFDING, *Philosophes contemporains*, trad. fr. (Paris, Alcan).
L. WEBER, *La Morale des idées-forces* (*Rev. Méta. Mor.*, nov. 1909).
D. PARODI, *Probl. moral et la pensée contemp.* (1910) : IV, pp. 105-138, « La moralité, le bien et les biens » (sur la morale de Fouillée).

Pour la morale de J.-M. Guyau (1854-88), cf. ci-dessous p. 435.

Pour Taine et Renan, cf. THIEME et LANSON, *op. cit.*

Sur Taine : THIEME, t. II, pp. 835-845, nous mentionnerons seulement, sur le spinozisme de Taine, de V. DELBOS, *Le Probl. mor. dans la phil. de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, pp. 497-520.

Sur Renan : THIEME, t. II, pp. 594-614 :
R. ALLIER, *La Philosophie d'Ern. Renan* (Paris, 1895).
ID., *La Morale et la philosophie de Renan*, dans *Etudes sur la phil. morale du XIX^e siècle* (Paris, 1904).
R. BERTHELOT, *La Pensée philosophique de Renan* (*Rev. Méta. Mor.*, 1923, pp. 365-88) :
§ II : Sur l'idéal moral de R... : un « hellénisme christianisé », pp. 381 sqq.

FIN DU XIX[e] ET DÉBUT DU XX[e] SIÈCLE

Pour la fin du XIX[e] siècle et le commencement du XX[e], on consultera, avec l'ouvrage de BENRUBI, indiqué ci-dessus, l'excellent livre de

Dominique PARODI, *La Philosophie contemporaine en France* (Paris, Alcan, 3[e] éd., 1925).

Le chap. X, « Le Problème moral », contient un tableau de la pensée morale en France à cette époque : le kantisme pur de C.-A. Vallier (p. 346) ; l'eudémonisme de V. Brochard ; le réquisitoire d'André Cresson contre la morale kantienne (p. 347).

Sur Durkheim et Lévy-Bruhl, cf. le chap. V de l'ouvrage et p. 355.

Sur Gustave Belot, *Etudes de morale positive* (Alcan, 1897) : a réagi contre le sociologisme en faveur de la liberté de l'esprit, mais l'individu reconnaît par induction qu'il ne peut atteindre ses fins que dans et par la société, pp. 360-1.

Sur Rauh, pp. 362-8.

Sur Paul Lapie, *Logique de la Volonté* (Paris, Alcan, 1902) : « L'éthique est une logique », pp. 377-9.

Sur Jules de Gaultier (bovarysme, oppos. de la sensibilité métaph. et de la sens. morale), pp. 358-9, 520.

Sur les moralistes politiques, Charles Maurras et Georges Sorel et sur les démocrates comme C. Bouglé, cf. § 8, pp. 380-5.

La 3[e] éd. de l'ouvrage de D. PARODI comporte un appendice sur la philosophie franç. de la guerre à 1925 ; pour la morale, p. 516 ; mais cet appendice ne fait guère que suivre les auteurs considérés dans les éditions antérieures.

De J. Alexander GUNN, *Modern French Philosophy*. A Study of the Development since Comte (Londres, Fisher Unwin, 1922). Le chap. VI, pp. 219-265, est consacré à l'éthique.

Pour la même période, on trouvera des fragments de moralistes dans *Philosophes et savants français du XX[e] siècle*, extraits et notices. T. III : « Le problème moral », par Jean BARUZI (Paris, Alcan, 1926).

Les extraits sont groupés sous quatre chefs : La technique du problème moral (Rauh, Lévy-Bruhl, Belot) ; sur la notion de « sacré » en morale et en religion (Loisy, Jacob) ; méthodologie de l'effort moral (Paul Desjardins, etc.) ; esquisse d'une morale concrète (pages de moralistes et d'écrivains).

Pour les principaux de ces auteurs sont données des notices biographiques et bibliographiques.

Emm. LEROUX a aussi publié dans la *Rev. Phil.* de janv. 1930 un art. très précis sur *La Philosophie morale en France depuis la guerre* (paru en même temps dans *Intern. Journ. of Ethics*).

A ces ouvrages, il convient d'ajouter comme sources non seulement d'informations, mais de documents, les bulletins de l'*Union pour l'action morale* (fondée par Lagneau) et devenue *Union pour la vérité* (Paris, 21, rue Visconti) ;
et les conférences ou les discussions de l'*Union de libres penseurs et de libres croyants pour la culture morale*.

J. Lachelier (1832-1918)

Les œuvres complètes de Lachelier ont été rassemblées en deux volumes (Paris, 1920, Alcan).

Dans un vol. non livré au commerce, ont été publiées, en 1933, des Lettres (1856-1918) de Jules Lachelier ; plusieurs intéressent directement la morale : à Boutroux sur le stoïcisme (p. 110) ; à Rauh, sur son art. sur Pascal (p. 151) ; à X. Léon, sur le probl. moral (p. 164), etc.

On trouvera dans le petit vol. de G. SÉAILLES, *La Philosophie de Lachelier* (Paris, 1920, Alcan), non seulement une documentation sur des cours non publiés de L. ; mais même des fragments de rédaction : le chap. VI traite de « La morale et la religion ».

Sur L., art. dans la *Rev. Méta. Mor.* de G. NOËL, 1898, p. 230 E. BOUTROUX, jv. 1921, pp. 1-20.

Em. Boutroux (1845-1921)

Des degrés, chaque fois imprévisibles, de réalité, sur un fond de contingence, manifestent le règne et le développement de l'esprit.

Pour la morale, lire :

De la contingence des lois de la nature (Paris, 1874).

Questions de morale et d'éducation (Paris, 1896) ; leçons faites à l'école de Fontenay : mor. hellénique ou esthétique, morale chrétienne ou religieuse, morale moderne ou scientifique, le pessimisme, etc.

Science et religion dans la Philosophie contemporaine (Paris, 1908).

Morale et Religion (Paris, Flammarion).

La Philosophie en France depuis 1867, dans la *Rev. Méta. Mor.* (nov. 1908).

Un *Choix de textes*, par P. Archambault, a paru chez Michaud.

Jules Lagneau (1851-1894)

Ecrits de Jules Lagneau (Paris, *Union pour la vérité*, 1924).

De l'existence de Dieu, cours de L., au lycée Michelet (Paris, Alcan, 1925).

Célèbres leçons, professées aux candidats à l'Ecole Normale Supérieure au lycée Michelet (Nîmes, 1926).

Cf. Gabr. MADINIER, *Conscience et mouvement* (Paris, Alcan, 1938), bibl. p. 469.

D'ALAIN, *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (*Nouv. R. Fr.*, 1925).

Sur Lagneau, G. DWELSHAUWERS, *La Philosophie de Jules Lagneau* (*Rev. Méta. Mor.*, 1909) : indic. bibl. à cette date.

C.-A. Vallier

La connaissance de la thèse de Vallier, *De l'intention morale* (Paris, Germer-Baillière, Alcan, 1882, 200 pages), mérite de subsister, non seulement à cause de la vigueur sévère de sa pensée, mais aussi comme témoignage de l'influence kantienne dans l'Université française, vers 1880.

J.-J. Gourd (1850-1909)

De J.-J. GOURD, *Les Trois dialectiques* (1897, préc. dans la *Rev. Méta. Mor.*) ; ID., *Le Sacrifice* (*Id.*, mars 1902).

Sur G., Ch. Werner, *La Philos. de J.-J. Gourd* (Genève, 1910).

O. Hamelin

L'*Essai sur les élémenis principaux de la représentation* (Paris, Alcan, 1907 ; 2e éd., Darbon, avec notes) : intéresse la morale par « la représentation pratique », pp. 378-432, 1re éd.

Sur les débats, entre 1907 et 1930, touchant la pensée d'H., cf. Leslie BECK. *La Méthode synthélique d'Hamelin* (Paris, Aubier) : quelques inédits.

ÉCOLE SOCIOLOGIQUE

Précurseur : *Alfred Espinas (1844-1922)*, a traité toute communauté biologique comme un individu, *Les Sociétés animales* (Paris, 1877).

Sur l'aspect technologique de la pensée d'Espinas, cf. F. MENTRÉ, *Espinas technologue* (*Rev. Méta. Mor.*, 1927).

Fondateur : *Emile Durkheim (1858-1917)*, les œuvres les plus importantes pour la morale sont :

Sur les principes de la méthode : *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris, 1895, Alcan) : les deux caractères du fait social ; extériorité et contrainte ; la distinction du normal et du pathologique ;

Comme œuvre de phil. gén. d'esprit sociologique : la *Division du travail social* (Paris, 1893, Alcan);

Comme application de la méthode à un problème moral : le *Suicide*, étude de sociologie (Paris, 1897) ;
Sur la religion : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Alcan) ; mais, par-dessus tout, il faut mettre l'ouvrage posthume : *L'Education morale*, publ. par Fauconnet (Paris, Alcan, 1925) ; cours prof. en 1902-03, puis 1906-07.

Parmi les articles : les plus importants ont été rassemblés par C. Bouglé, dans le petit volume *Sociologie et Philosophie* (Paris, Alcan, 1924, in-16) :
Chap. II : « La détermination du fait social » (commun. *Soc. fr. Phil.*, le 11 févr. 1906) ;
— III : « Le sentiment de l'obligation, le caractère sacré de la morale » ;
— IV : « Jugements de valeur et jugements de réalité » (*Rev. Méta. Mor.*, juill. 1911).

M. Mauss a fait paraître dans la *Rev. Phil.* (janv.-févr. 1920) une *Introduction à la Morale*, début d'un ouvrage auquel D. travaillait avant sa mort ;
et dans la *Rev. Méta. Mor.* (juillet et oct. 1937) trois leçons d'un cours sur la *Morale professionnelle*.

Un choix de textes a été publié, sous le titre *Durkheim*, par Georges Davy chez Michaud (Paris, 1911).

Sur D. moraliste :
Emm. Leroux, art. cité sur *Phil. mor. en Fr. depuis la guerre*, pp. 45-49 ;
G. Gurvitch, *La Science des faits moraux et la morale théorique chez E. Durkheim* (*Annales Phil. du droit et de Sociol. jurid.*, 1937, n°s 1-2) ; cf. *Essais de Sociologie* (Paris, Libr. du recueil Sirey, 1939), p. 279.

Pour toute l'école sociologique, il faut se contenter de signaler une fois pour toutes la revue qui a servi de centre de ralliement à l'Ecole :
Année sociologique, 1re série, 12 vol., 1896-1912 ;
Nvelle série, t. I : 1923-24.
— t. II : 1924-25.

Appartiennent ou s'apparentent à l'Ecole durkheimienne :
Lucien Lévy-Bruhl, dont la pensée intéresse la morale surtout par sa critique de la morale normative dans *La Morale et la science des mœurs* (Paris, Alcan, 1re éd., 1903) : la 3e éd. (1907) contient une préface où l'auteur expose les critiques qui lui ont été opposées par Fouillée, Cantecor, Belot, et y répond.
Paul Fauconnet, *La Responsabilité*, étude sociologique (Paris, Alcan, 1920) : après avoir décrit les données de l'expérience sociale sur la responsabilité et écarté les doctrines spiritualiste, déterministe, exemplariste sur la question, l'auteur fait de la responsabilité une étude objective en traitant la responsabilité comme une institution (cf. ci-dessous p. 576).
Georges Davy, *La Foi jurée* : étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel (th., Paris, Alcan, 1922) : « le contrat n'est pas une invention de l'individualisme juridique, c'est une institution objective » (p. 374) ; cette conclusion est appuyée sur une étude ethnographique des origines du contrat, d'après la coutume du « potlatch », analysé principalement d'après les rapports de Boas sur les Indiens de la Colombie britannique » (p. 154).

Plus historien et littéraire que sociologue, *Albert Bayet* relève moins strictement de l'Ecole sociologique. L'unité de ses ouvrages provient surtout de la persistance d'une intention polémique : « Aujourd'hui la sociologie bannit peu à peu le dernier des Dieux, cette morale universelle et sainte que l'esprit religieux des métaphysiciens avait subtilement déifiée » (*Idée de Bien*, p. 233).
Sa pensée positive a fluctué entre la science de la morale, c'est-à-dire la réduction de la morale à la science des faits moraux, et la morale de la science, qui fait de la morale la servante de la science.
Dans *L'Idée de bien*, essai sur le principe de l'art moral rationnel (Paris, Alcan, 1908) est défendue la thèse que l'idée de bien existe comme une représentation collective de chaque société. Elle peut donc animer l'art moral rationnel. Cette idée évolue, mais la science peut prévoir le destin des principes normatifs et les

praticiens s'adresseront à elle pour connaître le succès probable ou improbable de tel ou tel principe.

Cette position semble à demi abandonnée par l'auteur d'après la note 1 de la page 5 de la *Science des faits moraux* (Paris, Alcan 1925) qui suppose cette science possible et cherche à discerner les faits moraux et à déterminer les méthodes les plus sûres pour les appréhender, comme les applique l'étude sur le suicide (cf. ci-dessous p. 484).

Enfin *La Morale de la science* (Paris, Alcan, 1931) est une défense de la science sans approfondissement philosophique.

Cf. sur B., l'art. d'Emm. LEROUX, *La Phil. mor. en France depuis la guerre* (*Rev. Phil.*, janv. 1930, pp. 50-53).

Frédéric Rauh (1861-1909)

La thèse de RAUH, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale* (1891) est antérieure à sa rupture intellectuelle avec la métaphysique : il a, depuis, professé l'indépendance de la morale.

Elle a été suivie par *La Méthode dans la psychologie des sentiments* (Paris, 1899).

Un art. sur *La Philosophie de Pascal*, mentionné plus haut, a paru dans les *Annales de la Fac. Lettr. de Bordeaux*, n° 2, 1892, éd. Leroux ; reprod. dans la *Rev. Méta. Mor.*, avr.-juin 1923.

L'œuvre morale de Rauh compte principalement :

L'Expérience morale (Paris, 1903) ;

Etudes de morale, cours publiés par des élèves ;

à quoi il faut ajouter *La Morale comme technique indépendante*, séance de la Soc. franç. de phil., du 29 oct. 1903 (*Bull. Soc. fr. phil.*, janvier 1904).

Une communication au Congrès international de Philosophie de Heidelberg sur *L'Idée d'expérience* annonçait l'universalisation de sa méthode morale (III[e] Congrès, 1908) : cf. *Rev. Méta. Mor.*, 1908.

Sur Rauh : D. ROUSTAN, *La Morale de Rauh* (*Rev. Méta. Mor.*, 1914, pp. 293-333) ;

H. DAUDIN, *F. Rauh, Sa psychologie de la connaissance et de l'action* (*Rev. Méta. Mor.*, 1910 : liste des écrits de Rauh, pp. 340-4) ;

L. BRUNSCHVICG, *L'Expérience morale selon Rauh* (*Rev. Phil.*, 1928, CV, pp. 1-32) ;

H. WALLON, Préface des *Etudes de Morale* (Paris, Alcan, 1911) ;

Robert JUNOD, *Frédéric Rauh, essai de biographie intellectuelle* (Genève, Jullien, 1932) ;

G. GURVITCH, *Mor. théor. et sci. des mœurs*, pp. 130-144 (Paris, Alcan, 1937) ; et les communications à la séance commémorative de la mort de Rauh (1934) (*Bull. Soc. fr. phil.*).

Pour une bibliogr. plus étendue, cf. THIEME, t. II, p. 566.

Léon Brunschvicg

Idéalisme épistémologique, critique et historique ; privilégie l'intériorité intellectuelle et même physico-mathématique. Intéresse la morale quand cet idéal est transféré du théorique au pratique. De ce point de vue est central l'article :

Sur les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale (*Rev. Méta. Mor.*, mai 1916), repr. dans *Nature et Liberté* (Paris, Flammarion), pp. 95-114 : « La règle de vérité est d'ordre humain ; elle a jailli dans l'esprit au contact de la nature ; perpétuellement elle se précise et elle s'aiguise à l'épreuve d'une nouvelle confrontation avec la nature. Dès lors subsiste-t-il un motif *a priori* pour que cette règle de vérité ne puisse servir de modèle à la règle de justice ? » (*R. M. M.*, p. 487 ; *Nat. et lib.*, p. 114).

Les ouvrages principaux qui touchent à la morale sont :

La Modalité du jugement (Paris, Alcan, 1897).

Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale (Paris, Alcan, 1929).

La Connaissance de soi (Paris, Alcan, 1931).
Les Ages de l'intelligence (*Nv. Ency. phil.*, Alcan, 1934).
La Raison et la religion (Paris, Alcan, 1939).
On trouvera une bibl. dans le livre d'ETCHEVERRY, *L'Idéalisme français contemporain* (Paris, Alcan, 1934).

Pour la bibl. d'Alain (Emile Chartier), cf. THIEME, t. I, p. 16;
— d'André Gide, ID., t. I, pp. 837-839;
— de Paul Valéry, ID., t. II, pp. 925-27.
Sur Alain comme moraliste, cf. l'art. cité d'Emm. LEROUX sur *La Phil. morale en France depuis la guerre*, pp. 62-64 ; d'après *Propos sur le bonheur* (Paris, Gallimard, 1928) : « L'un des plus beaux bréviaires de sagesse que notre âge ait produits » (*Id.*, p. 62, n.).

Dominique Parodi

Idéalisme rationnel orienté vers l'action. Malgré certaines expressions d'aspect kantien, la sympathie de l'auteur pour la pensée hamelinienne permet d'interpréter sa pensée propre comme inspirée par l'idéalisme absolu.

Dans *Traditionalisme et démocratie* (Paris, Colin, 1909), il a soutenu contre le réalisme empirique et historique que la foi dans la raison conduit en politique à la démocratie.

Le Problème moral et la pensée contemporaine (Paris, Alcan, 1910 ; 2e éd. revue et augmentée, 1921) expose et défend une doctrine qui se ramasse dans le dernier chap., *Le Rationalisme moral*, pp. 288-300, où sont soutenus les droits de la pensée claire et distincte : « De même dans la vie morale : au delà de tous les éléments que la délibération distingue dans la situation où je vais avoir à agir et l'examen de conscience dans les sentiments qui me poussent à agir, il reste quelque chose d'inanalysé et d'inanalysable, qui est ce qui demeure proprement original et vivant dans mon acte : je le veux bien ; mais ce n'est pourtant que cette délibération et cet examen qui peuvent m'en garantir la valeur morale, me donner sécurité de conscience en l'accomplissant (p. 298). Le sentiment même n'est ainsi que le pressentiment d'une raison supérieure » (p. 299).

Cette doctrine inspire, dans la première partie du livre, l'examen critique de plusieurs morales contemporaines à propos desquelles nous rappellerons l'ouvrage.

Sous le titre *Le Rationalisme moral*, on trouvera la thèse de l'auteur et sa discussion au *Congrès des Sociétés de philosophie* (déc. 1921, I vol., Colin), pp. 480-8.

Dans les *Bases psychologiques de la vie morale* (Paris, Alcan, 1928), celle-ci est étudiée dans son rapport avec les tendances. On peut discerner dans cet ouvrage un certain romantisme, comparable à celui de Guyau ; mais rationalisé de manière à faire de la tendance à l'universel l'expression essentielle et morale du moi.

Deux petits livres récents (*Nvelle Ency. Phil.*, Alcan) résument la philosophie théorique. *En quête d'une philosophie* (1935) et la philosophie pratique de l'auteur : *La Conduite humaine et les valeurs idéales* (1939) : les trois valeurs privilégiées sont le vrai, le beau, le bien.

D'excellents articles critiques de P. dans la *Rev. Méta. Mor.*, not. ont été recueillis en deux vol. : *Du Positivisme à l'idéalisme, Philos. d'hier* et *Phil. d'hier et d'aujourd'hui* (Paris, Vrin, 1930).
Pour la *Phil. contempor. en France*, cf. ci-dessus p. 72.
Pour une bibl. génér., cf. THIEME, t. II, pp. 451-2 ; BENRUBI, p. 494.

André Lalande

Spencérianisme retourné : l'évolution se fait non dans le sens du passage de l'homogène à l'hétérogène, mais dans le sens inverse, vers la dissolution ou plutôt l'assimilation. Cette évolution se vérifie dans la morale en ce que tous les hommes doivent finir par s'accorder unanimement sur des généralités morales :
La dissolution opposée à l'évolution (Paris, Alcan, 1899).
Les Principes universels de l'éducation morale (*Rev. Méta. Mor.*, mars 1901).

Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales (*Rev. Méta. Mor.*, janv. 1907).
Précis raisonné de Morale pratique (1906). Cf. *Bull. Soc. fr. phil.*, séance du 29 nov. 1906.
Esquisse d'une psychologie des valeurs (Le Caire, Bibl. de l'Univ., 1930).
Les Illusions évolutionnistes (Alcan, 1931).
Cf. crit. de D. PARODI, *Philos. contemp. en France*, 3e éd., pp. 48-53.

Alfred Loisy

Positivisme humaniste, sur fond d'agnosticisme
La Religion (Paris, Nourry, 1917).
La Morale humaine (Paris, Nourry, 1923).
Cf. Jeanne JACOB, *La Morale mystique de Monsieur Loisy* (*Rev. Méta. Mor.*, juillet-sept. 1924).
Emm. LEROUX, art. cité de janv. 1930, ds la *Rev. Phil.*, pp. 65-69 (référ. à d'autres art. cit., p. 68, n. 1).

Henri Bergson (1859-1941)

L'ouvrage bergsonien sur la morale est intitulé *Les Deux sources de la morale et de la religion* (Paris, Alcan, 1932) : cf. ci-dessous pp. 294-304.

Sur le bergsonisme en général on peut consulter, de
Jacques CHEVALIER, *Bergson* (Paris, Plon, dern. éd. 1934).
Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Bergson* (Paris, Alcan).
L'indic. de bibl. et une bibl. sur le bergsonisme se trouvent dans le vol. V d'UEBERWEG (12e éd., 1928), p. 78 ; pour la bibl. fr., cf. THIEME, t. I, pp. 185-89.
A contribution to a bibliography of Bergson avait été publiée à New-York, Columbia Univ. Press, en 1913 ; elle est intéressante surtout pour les travaux anglo-saxons.
Pour Maurice Blondel, cf. ci-dessus p. 60.

NOUVEAUX COURANTS DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE APRÈS 1920

On peut énoncer le caractère commun de beaucoup de philosophies de cette époque en disant qu'elles unissent le souci de rendre à la métaphysique sa première place dans la philosophie à celui de maintenir celle-ci au contact de l'expérience humaine la plus intime. Par ces caractères la philosophie est rapprochée de la morale. Dès lors, la classification des doctrines se ferait d'après la tonalité de descriptions qui s'étalent du malheur de la conscience à sa gloire. Cf. R. LE SENNE, *Intr. à la Phil.* (coll. *Logos*), pp. 236-8 : indic. bibl.

En allant ainsi des philosophes qui ont le plus profondément le sentiment de la « puissance du négatif », de l'incapacité humaine, à ceux qui défendent le plus sereinement la positivité de la connaissance spirituelle, on procéderait d'un centre qui est formé par les *Recherches philosophiques* (rev. an., dep. 1931-32, Paris, Boivin) à un autre, constitué par la collection d'ouvrages : *Philosophie de l'Esprit* (Paris, Aubier, dep. mars 1934). Il y a d'ailleurs assez de traits de parenté entre les deux mouvements pour que certains auteurs aient pu participer aux deux.

Pour Aimé Forest, Vladimir Jankélévitch, Louis Lavelle, René Le Senne, Gabriel Marcel, Eugène Minkowski, on trouvera la bibl. de leurs principaux ouvrages et articles dans la *Revue internationale de Philosophie* (publ. par Jean Lameere, Bruxelles, trimestr.), n° 5, 2e année, 15 oct. 1939.

Indépendamment de ces mouvements, rappelons
l'œuvre considérable de Jacques MARITAIN, consacrée à la défense du thomisme, mais utilisant son inspiration dans l'étude des problèmes contemporains ; ouvrage principal : *Distinguer pour unir* ou *Les Degrés du savoir* (Paris, Desclée de Brouwer, 1932) ;
la thèse de Jean NABERT, kantisme infléchi vers le biranisme : *L'Expérience intérieure de la liberté* (Paris, Presses Univers. Fr., 1924). (Cf. ann. bibl.)

On rencontrera beaucoup d'autres noms dans le reste du présent livre, car pour les ouvrages intéressant directement la morale dans ses principes ou dans l'une de ses parties, on les trouvera mentionnés ou résumés dans le cours du texte.

F) Morales allemandes

Pour quiconque aurait besoin de bibliographies détaillées et aussi complètes que possible, nous renvoyons aux bibl. d'UEBERWEG ; si le 3e vol. porte sur l'ensemble de la philosophie européenne jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le 4e concerne exclusivement la philosophie allemande, de 1800 à 1930 environ. — Des 10 vol. de Kuno FISCHER, 6 se rapportent à des Allemands.

Ce que nous indiquerons donc surtout par la suite, ce sont des travaux et surtout des travaux français méritant d'être connus ou utilisés.

Ainsi nous commencerons en signalant parmi les travaux français de portée générale, de

Emile BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie allemande* (160 pages, Paris, Payot, 1921) ; puis, sous le même titre, 2e éd., revue et augmentée (187 pages, chez Vrin, 1933).

Les étudiants peuvent encore trouver avantage à se servir de l'ouvrage de J. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel* (4 vol., Paris, Ladrange, 1846-49) :

Cet ouvr. contient surtout des analyses, soit de doctrines, soit d'œuvres ; peu d'intérêt critique ; guère d'intérêt bibliographique :

T. I : Kant (phil. prat., pp. 339-506) ;
II : Fichte (Sittenlehre, pp. 292-326) ; Jacobi (lettres sur Spinoza, pp. 458 sqq. ; Jacobi sur Kant et Fichte, pp. 513 sqq.) ;
III : Schelling et Hegel (Phil. de l'hist.) ;
IV : Hegel et divers (Schleiermacher, Solger, Krause, Herbart).

G. W. Leibniz

Les éditions principales des œuvres de L. (cf. UEBERWEG, III, 12e éd., 1924, pp. 304 sqq.), sont, après celles de Raspe (1765), Dutens (1768), Erdmann (1840), celle des *Ecrits philosophiques* de Leibniz par C. I. GERHARDT (7 vol., Berlin, 1875-90) ;
et l'édition en deux volumes de Paul JANET, *Leibniz, œuvres philosophiques* (2 vol., Paris, 1866 ; 2e éd., 1900, Paris, Alcan) (sur le projet d'édition complète franco-allemand, puis, après la guerre de 1914-18, allemand, cf. UEBERWEG, p. 307).

Un vol. d'œuvres choisies a été publié par Mme PRENANT, chez Garnier.

Pour la bibliogr. relative à la morale de L. UEB., III (12e éd., 1924), p. 680 ; ce sont surtout des travaux portant sur la conception leibniz. de la liberté.

Des travaux français ou trad. en fr. sur la philosophie générale de Leibniz, certaines parties ont de l'importance pour sa pensée morale :

B. RUSSELL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* ; pp. 141 sqq. : sur la théorie de l'action comme connaissance claire (trad. fr. de Ray et Mme Ray, Paris, Alcan).

COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (Paris, Vrin, 1903).

ID., *La Logique de Leibniz*, d'après des documents inédits (Paris, Alcan, 1901) note IX sur la défin. de la justice, p. 565 ; X, sur celle de l'amour, p. 567.

Pour la connaissance du leibnizianisme, les étudiants utiliseront avec fruit les éd. scol. de BOUTROUX : *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (avant-propos et livr. Ier) et *Monadologie* (Paris, Delagrave).

Plus particulièrement en rapport avec la pensée morale et religieuse :

Leibniz, textes et études (coll. de la Pensée chrétienne), par Jean BARUZI (386 pages, Paris, Bloud, 1909).

Jean BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (525 pages, Paris, Alcan, 1907).

Un exposé d'ensemble de HALBWACHS, *Leibniz* (Paris, Mellotée, 2e éd. accrue) à la fin Memento bibliographique.

Imm. Kant

Pour les éditions complètes des œuvres de Kant, depuis l'éd. Hartenstein (10 vol., Leipzig, 1838-9) et l'éd. Rosenkranz & Schubert (12 vol., Lpz.), par l'édit. en ordre chronologique Hartenstein (8 vol., Lpz., 1867-69) jusqu'à l'édit. de l'Académie des Sciences de Berlin (1re sect. : œuvres, 9 vol. ; 2e sect. : correspondance, réflexions, nachlass (Berlin, Reimer) ; cf. UEBERWEG III (12e éd., 1924), p. 512.

Parmi les trad. franç., nous citerons (cf. aussi ann. bibl.) :
Critique de la Raison pure, la trad. Tissot (Paris, Ladrange, 1864, 2 vol.).
Id., la trad. Barni (1869, 2 vol., Alcan ; revue par P. Archambault, 2 vol., 1912).
Id., la trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud (3e éd., 1912, Paris, Alcan).
Prolégomènes à toute métaphysique future, etc. :
Id., trad. Tissot (Ladrange, 1865) ;
Id., trad. d'élèves de l'École Normale Sup. (Hachette, 1891) ;
Id., trad. Gibelin (Vrin, 1930).
Fondements de la Métaphysique des mœurs, trad. Delbos (Paris, Delagrave) ;
Critique de la raison pratique, trad. Franç. Picavet (3e éd., Paris, Alcan, 1906) ;
Critique de la Faculté de juger, trad. Barni (1846) ;
Critique du Jugement, trad. J. Gibelin (Vrin, 1928) ;
La Religion dans les limites de la raison, trad. Tremesaygues (1913) ;
La Métaphysique des mœurs, parut en 1797 en deux vol., trad. par Jules Barni sous les titres : *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1853), *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* (1855).
Il a été publié aussi une trad. Tissot.
Traité de Pédagogie, trad. J. Barni, préf. de R. Thamin (Paris, Alcan).

Comme exposés d'ensemble de la philosophie kantienne en langue française, nous rappellerons :
Emile BOUTROUX, art. *Kant*. dans la *Grande Encyclopédie*, repr. dans *Etudes d'histoire de la philosophie* (Paris, Alcan).
Victor DELBOS, *Kant*, dans *Figures et doctrines de philosophes* (Paris, Plon).
Emile BOUTROUX, *La Philosophie de Kant* (1926, Paris, Vrin, 374 pages).
Th. RUYSSEN, *Kant* (coll. les Grands Phil., Paris, Alcan).
H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'Evolution de la pensée kantienne* (Paris, Alcan

Sur la philosophie pratique et la morale de Kant, cf. ci-dessous, p. 253.

Sur la transition du kantisme aux philosophies allemandes postkantiennes, l'excellent petit livre de V. DELBOS, *De Kant aux postkantiens* (Paris, Aubier. 1939) : à côté de Fichte, Schelling, Hegel, intéresse aussi Reinhold, Schopenhauer,

Joh. Gottl. Fichte

L'édit. princ. des œuvres de Fichte est celle de son fils, I. H. Fichte : *Sämtliche Werke* (8 vol., 1845-46), à laquelle il faut ajouter l'édition d'œuvres posthumes *Nachgelassene Werke* (3 vol., 1834-35).

Parmi les œuvres et les trad. franç., nous citerons :
Das System der Sittenlehre nach d. Princ. der Wissenschaftslehre (1798) : morale d'une doctrine tout entière tournée vers l'action pratique, au moins dans sa première forme ;
Die Bestimmung des Menschen (1800) : *La Destination de l'homme*, trad. par Barchou de Penhoën (Paris, Paulin, 1832) ; cf. ann. bibl. à la fin de l'ouvr. ;
Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie (1801) ; trad. fr. Aug. Valensin, sous le titre : *Essence de la théorie de la Science* (*Archives de Philosophie*, vol. IV, Paris, Beauchesne, 1926) ;
Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1806) : *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, trad. Nicolas (Paris, Ladrange, 1838) ;

Die Anweisung zum seligen Leben (1806) : *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouillier (1845) ;
Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt (1810), trad. Grimblot (1843) ;
Les *Disc. à la Nation allemande* ont été traduits deux fois (L. Philippe, Delagrave, 1895 et Molitor, Giard, 1931).

Comme travaux sur la pensée de Fichte, il faut indiquer :
Xavier Léon, *La Philosophie de Fichte :* ses rapports avec la conscience contemporaine (Paris, Alcan, 1902, 524 pages), liv. III, la phil. prat.
M. Gueroult, *L'Evolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Paris, Les Belles-Lettres, 1930, 2 vol.) ;
G. Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik* (Tubingue, Mohr, 1924) : Cet ouvr. n'a pas été trad. en fr. ; mais on en trouvera un c. r. de M. Gueroult dans la *Rev. Méta. Mor.*, janv.-mars 1926, pp. 127-133.
Cf. du même Gurvitch (en franç.), *Morale théorique et sci. des mœurs* (Paris. Alcan, 1937), pp. 72 sqq. : sur l'intuition volitive chez Fichte.
Cf. aussi de X. Léon, *Fichte et son temps* (3 vol., Paris, Alcan);
et dans V. Delbos, *Le Problème moral dans la phil. de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, II[e] Part., chap. II, pp. 255-72 : Fichte.

Particulièrement sur l'Ethique, cf. Ueberweg, t. IV (12[e] éd., 1923), p. 673.

Jacobi

Parti de la distinction kantienne de l'entendement et de la raison, a reconnu que l'intellectualisme objectif tend invinciblement au spinozisme et opposé à la connaissance médiate l'immédiation, dont il a exploité les ressources pour une philosophie de la foi.
Sur Jacobi : Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi* (Paris, Alcan, 1894 ; 263 pages) ;
Id., *Jacobi et le Spinozisme* (*Rev. Phil.*, XXVII, 1896), pp. 46-72.

Fr. W. Schelling

L'éd. princip. des œuvres a été faite par son fils K. F. A. Schelling (14 vol., 1856 sqq.) : on trouvera la table des vol. dans Ueberweg, IV (12[e] éd., 1923), p. 37.

Comme trad. franç., nous citerons, des
Philosophische Schriften (1809), trad. Ch. Bénard (1847).
System des transcendentalen Idealismus (1800), trad. Grimblot (1842).
Bruno u. s. w. (1802), trad. Husson (1845).

Sur Sch., d'Emile Bréhier, *Schelling* (coll. Grands Phil., Alcan).
Vlad. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (confrontation du devenir chez Sch. et chez Bergson) : c. r. par Gueroult, dans la *Rev. Méta. Mor.*, 1935, p. 77 ;
et dans V. Delbos, *Probl. mor. dans la phil. de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, II[e] Part., chap. VII, pp. 357-435 : Schelling.

Novalis

Sur N., H. Delacroix, *Novalis, La Formation de l'idéalisme magique* (*Rev. Méta. Mor.*, 1903), montre N. passant, du moi moral à la manière fichtéenne, au Gemüth, au moi poétique.
W. Dilthey, *Novalis*, in *Das Erlebnis und die Dichtung* (Leipzig, 1906).
E. Spenlé, *Novalis, Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne* (Paris, th., 1903, 378 pages).
V. Delbos, *Le Probl. mor. dans la phil. de Spinoza et dans l'hist. du spin.*, II[e] Part., chap. V, pp. 317-30 : « Novalis et l'Ecole romantique. »

G. W. Fr. Hegel

Gesamtausgabe, faite par des « amis », de 1832-45 et 1887, 19 vol. ; édit. de G. Lasson (Leipzig, depuis 1905). Important *Nachlass.*

Diverses œuvres ont paru dans l'Universal Biblioth. Reclam.

Une table des trad. jusqu'à l'ouvrage a été donnée dans le livre de Ben. CROCE, *Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel* (Bari, Laterza, 1907), trad. fr. (Paris, Giard & Brière).

Ont été trad. en franç. au cours du XIXe siècle :

Wissenschaft der Logik (1812-13) : *Logique subjective*, trad. H. Sloman et J. Wallon (1854) ;

Encycl. der phil. Wissensch. im Grundrisse (1817), tr. par Aug. Vera (2 vol., 1859) ;

Vorlesungen ueber d. *Phil. der Religion* (1832), id. (1876-8) ;

Vorles. ueb. die *Naturphil.* als Encycl. d. phil. Wiss., id. (3 vol., 1863-66) ;

Philos. des Geistes als Ency. der phil. Wiss., id. (2 vol., 1867-69) ;

Vorlesungen ueber die Aesthetik : *Esthétique*, trad. par Ch. Bénard (5 vol., 1840-52, 2e éd., 2 vol., 1875).

La *Phénoménologie de l'Esprit* a été traduite en anglais par J. B. Baillie (Library of Philosophy, Londres, 2e éd., 1931) et en italien par de' Negri (La Nuova Italia, Florence, 2 vol.). La traduction française est de J. Hyppolite (2 vol., Paris, Aubier, 1939-41) : des notes excellentes constituent presque l'équivalent d'un commentaire ; un index analytique permet de suivre le développement d'une notion dans le cours de l'ouvrage. Dans la *Phénoménologie* la morale est plus directement intéressée dans les sections VI, A, Der wahre Geist, die Sittlichkeit et C, Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität (dans la trad. Hyppolite, t. II, pp. 14-49 et pp. 142-200) ; mais ces morceaux se laissent difficilement séparer de l'ensemble.

Les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire* ont été traduites en franç. par J. Gibelin chez Vrin (2 vol., 1937).

Des *Morceaux choisis* de Hegel ont été publiés en trad. fr. par Henri Lefebvre et N. Guterman, 349 pages, chez Gallimard (Paris, 1939) : les textes, qqfois courts, sont classés par questions (le besoin philos., les philosophies, la méthode, etc.).

P. ARCHAMBAULT a publié un choix de textes, avec l'exposé du système, chez Michaud (Paris).

Pour l'accès aux publications récentes sur les premiers travaux de Hegel, utiliser les articles de J. HYPPOLITE, *Les Travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*, dans la *Rev. Méta. Mor.*, 1935, pp. 399 sqq. et pp. 549 sqq.

La Signification de la Révolution française dans la « Phénoménologie » de Hegel, dans la *Rev. Phil.*, numéro sur « La Révolution française et la pensée moderne », sept.-déc. 1939, pp. 321 sqq. (§ I, avant la Phénom.) ;

Vie et prise de conscience de la vie dans la phil. hégél. d'Iéna (*Rev. Mét. Mor.*, janv. 38) ;

et l'art. de A. KOYRÉ, *Hegel à Iéna* (*Rev. Hist. Philos. relig. Str.*, avril 1934, Paris, Alcan).

On trouvera un résumé, sommaire, de la philosophie de H. par Lucien HERR à l'art. *Hegel* de la *Grande Encyclopédie ;*

Un autre d'Enrico DE NEGRI au mot *Hegel*, dans l'*Encicl. Italiana*, t. XIII.

Comme ouvrages sur Hegel, nous citerons seulement, avec le chapitre de l'hist. générale d'Em. BRÉHIER :

P. ROQUES, *Hegel, sa vie, son œuvre* (Paris, Alcan, 1912) : histoire des événements et de la pensée de Hegel avec le résumé de ses principaux ouvrages ;

E. CAIRD, *Hegel* (Londr., 1883) ;

Le vol. VIII de l'*Histoire de la Phil. mod.* de Kuno FISCHER : *Geschichte der neuern Philosophie* (Jubiläumsausgabe, 1900), Heidelberg, Karl Winter : est spécialement consacré à la pensée de Hegel ;

Ben. CROCE, *Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel* (Bari, Laterza e f. 1907), trad. fr. d'Henri Buriot, sous le même titre (Paris, Giard & Brière, 1910) :

Jean WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, Rieder, 1929) ;
LEISEGANG, *Denkformen*, chap. IV : « Der Kreis der Kreisen » (1928, W. de Gruyter) ;
N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II (Berlin, W. de Gruyter, 1923) ;
R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (Tub., 1921-24) ;
Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (Leipzig, Berlin, Teubner) : 1er vol., jeunesse ; 2e vol., le 1er syst. d'Iéna, 1802 et 3.
H. GLOCKNER, *Hegel* (Stuttg, Frommann) ; 1er vol. (1929) ; présupposit. de la phil. hég. ; 2e vol. (1940) : dévelop. et destin de la phil. hég.
L'ouvrage de G. NOËL, *La Logique de Hegel*, ne porte que sur les conditions logiques de la construction hégélienne (Paris, Vrin).

On trouvera des bibliogr. de la littérature philosophique sur Hegel dans l'ouvrage cité ci-dessus de B. CROCE (cette bibliogr. est reproduite dans la trad. fr. ; la bibl. sur l'éthique et la phil. du droit est p. 211 (E) ;
et dans UEBERWEG, t. IV (12e éd., 1923), pp. 678-81.

Sur la pensée morale de Hegel, cf. :
V. DELBOS, *Le Problème moral dans la philos. de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (Paris, 1893, Alcan) : sur Hegel, pp. 436-484 ;
R. BERTHELOT, *Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel* (*Bull. Soc. franç. phil.*, 7e année, n° 4, avr. 1907), réimpr. dans l'ouvr. du même auteur *Evolutionnisme et Platonisme* (Paris, Alcan, 1908) ;
J. Mc BRIDE STERRET, *The Ethics of Hegel* (Boston, 1893) en partie dans *Intern. Journal of Ethics*, II, 1891-92, pp. 176-200 ;
F. IODL, *Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie* (1re éd., Stuttgart, 1889) : sur l'éthique de Hegel, cf. II, pp. 104-125, 151-160 ;
A. SETH, *Hegelianism and personality* (1887 ; 2e éd., 1893) ;
J. WAHL, *Hegel et Kierkegaard*, communic. au Congrès hégélien de Rome, en 1933. Cf. *Etudes kierkegaardiennes*, p. 159 ;
H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwickelung bis zur Phenomenologie*. Inaug. Diss. Strasbourg, 1909, 181 pages : le chap. IV porte sur la Phénoménologie.

A. Schopenhauer (1788-1860)

Depuis l'éd. (assez défectueuse) de Frauenstädt (1873-4, 6 vol.) et celle (meilleure) de Grisebach (6 vol., 1891), plusieurs éd. complètes ont été données de ses œuvres (cf. UEBERWEG, t. IV, *op. cit.*).

Assez nombreuses traductions françaises :
Fondement de la Morale, trad. Burdeau (1879, Alcan).
Id., trad. Bastian, s. d. (Flammarion) ;
Le Monde comme volonté et comme représentation, trad. Cantacuzène (1886, 2 vol.) ;
Id., trad. A. Burdeau (1888-90, 3 vol., Alcan) ;
De la quadruple racine du principe de raison suffisante, trad. J. A. Cantacuzène (1881) ;
Essai sur le libre arbitre, trad. Sal. Reinach (Paris, Alcan, 8e éd., 1900)
Parerga et paralipomena, trad. Cantacuzène (1880).
De la considérable bibl. sur Schop., nous retenons des travaux français :
Th. RIBOT, *La Philosophie de Schopenhauer* (Paris, 1874) : exposé d'ensemble facile ;
Ch. RENOUVIER, *Sch. et la métaphysique du pessimisme* (*Ann. Phil.*, 1893) ;
A. BOSSERT, *Sch. L'homme et le philosophe* (3e éd., 1911) ;
Th. RUYSSEN, *Schopenhauer* (Paris, 1911) ;
E. SEILLIÈRE, *Sch.* (Paris, 1912) ;
A. FAUCONNET, *Esthétique de Schopenhauer* (1914) ;
A. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains* (2e éd., Germer-Baillière, 1887) ; liv. V, pp. 243-280 : « Morale de Schop. » ;
S. RZEWUSKI, *L'Optimisme de Schopenhauer* (Paris, 1908).

Sur l'influence de Sch. en France, cf. :
A. BAILLOT, *Influence de la phil. de Schopenhauer en France* (1860-1900, 400 pages, Paris, Vrin).

K. Marx

Pour la bibl. des œuvres et not. des éd. du *Capital*, cf. UEBERWEG, IV (12e éd., 1923), p. 226, et pp. 697-8.

Pour le développement philosophique et social du marxisme, on recourra aux bibliographies spéciales :
Bibliographie des Sozialismus und Kommunismus de Stammhammer, vol. I (1893) et II (1899) ;
Bibliogr. sur le marxisme, de Sombart, dans *Archiv. für Sozialw. und Soz. Politik*, XXI ;
et dans le *Grundr. der Geschichtswiss.* d'Al. MEISTER, I, 6, p. 59 (Leipz., 1913).

Max Stirner (Joh. Casp. Schmidt) (1806-56)

Son œuvre principale est *Der Einzige und sein Eigentum (L'Unique et sa propriété)*, trad. en fr., éd. Stock. : affirmation radicale d'individualisme.

Sur Stirner : John Henry MACKAY, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk.* (Berlin, 1898 ; 2e éd., 1910) : remarquable biographie ;
Victor BASCH, *L'Individualisme anarchiste. Max Stirner* (Paris, 1904) ;
Albert LEVY, *Stirner et Nietzsche* (th., 1909).

Herm. Lotze (1817-81)

Un des plus grands phil. de l'Allemagne du XIXe siècle : il a exercé beaucoup d'influence sur les Anglo-Saxons. Il a uni une philosophie du mécanisme comme moyen de l'action à un idéalisme théiste. Dieu est personnalité parce qu'il ne peut y avoir de valeur plus haute et qu'il serait *unerträglich an sich* que l'idéal pour lequel la pensée travaille, n'ait dans la réalité aucune existence, aucune puissance et aucune valeur.
Ses œuvres principales sont *Microcosmos* et son *System der Philosophie* : le 1er vol. comprend la logique ; le deuxième, la métaphysique ; il a été traduit en français par Duval, un appendice se réfère aux principes de l'Ethique ; le 3e vol., qui n'a pas été écrit, devait constituer la Morale.

Bibl. dans UEBERWEG, IV (12e éd., 1923), p. 705 et dans le BALDWIN, à la liste alphabétique des auteurs.

Fr. Nietzsche

Deux collections de traductions françaises des œuvres de Nietzsche :
L'une, au Mercure de France, contient 13 trad. d'Henri Albert (notamment *Aurore*, réflexions sur les préjugés moraux, *Généalogie de la Morale*, *La Volonté de Puissance*, *Ainsi parla Zarathoustra*), Desrousseaux (*Humain, trop humain*), etc. ;
L'autre, plus récente, chez Gallimard : not. par Genev. BIANQUIS, la *Volonté de Puissance* (2 vol.).

Sur Nietzsche, de toute la littérature le concernant, nous retiendrons seulement :
Henri LICHTENBERGER, *La Philosophie de Nietzsche* (Paris, 1898, bibl. *in-fine* ; nv. éd. avec fragm., 1924) ;
Francesco ORESTANO, *Le Idee fondamentali de F. N. nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e Critica* (Palerme, 1903) : exposé sérieux et intéressant des thèses n. ;
Arth. DREWS, *N. s. Philosophie* (Heidelberg, 1904) : pénétrant ;
Daniel HALÉVY, *Vie de Fr. Nietzsche* (Paris, 1909) ;
R. BERTHELOT, *Le Pragmatisme de Nietzsche* (*Revue Méta. Mor.*, 1908) : en liaison avec d'autres études sur le pragmatisme ;
Ch. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée* (Paris, Bossard, 1920-31) : l'œuvre française la plus importante sur N. ; cf. ci-dessous, p. 467.

Ernst BERTRAM, *Nietzsche, essai de mythologie*, 1919, trad. Pitrou (Paris, Rieder, 1932) : cette étude pathétique « méprise la doctrine », a écrit Andler ; elle peint « une Passion », celle d'un « chrétien qui s'ignore » ;

Geneviève BIANQUIS, *Nietzsche* (Rieder, 1933), 40 héliogr., 78 pages, bibl. sommaire, pp. 72-73 ;

ID., *Nietzsche en France*, l'influence de N. sur la pensée française (Paris, Alcan, 1929, 127 pages) : bibliogr. des traductions, des études et des articles *français* sur Nietzsche, pp. 119-126.

W. Dilthey (1833-1912) : original et intéressant parce qu'il a eu le sentiment net qu'il fallait faire l'étude descriptive et critique des activités qui sont à l'origine et au centre des affirmations spirituelles. Il a réfuté la réduction des sciences de l'esprit aux sciences de la nature ; sceptique en métaphysique en tant qu'il tient pour insuffisante chacune des philosophies des trois espèces possibles (naturalisme positiviste, idéalisme objectif et panthéiste, idéalisme théiste de la liberté), il entend la philosophie comme théorie de la conception du monde ; enfin, dans l'esprit même, il montre le rôle premier et fécond des contradictions. De lui ont procédé plus ou moins fidèlement Spranger et Spengler.

Sur Dilthey, cf. bibl. dans UEBERWEG, t. IV (12e éd., 1923), p. 720.

Comme initiation à sa pensée on peut lire d'Otto Fr. BOLLNOW, *Dilthey, eine Einfühung in seine Philosophie* (Teubner, 1936, 199 pages) : après une introd. sur la philosophie de la vie, trois chap. portent sur la vie et le monde, les catégories de la vie, exprimer et comprendre. Une traduction française de l'*Introduction à l'étude des sciences humaines* de Dilthey a paru aux Presses Universitaires de France.

Wundt (1832-1920) : sa philo. était un monisme spiritualiste ; physique et psychique se lient étroitement, mais le psychisme est premier, car l'invention en sort ; volontarisme ; a contribué à l'expansion de la psychologie physiologique et expérimentale et à celle de la *Völkerpsychologie*.

Il a écrit une *Ethik*. eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens (Stuttg., 1886 ; 4e éd., 1912, 3 vol.) : manifeste le souci de maintenir l'éthique en rapport avec les faits ; mais la réfère à notre capacité de choix ; la morale est avec la logique la 2e science normative (car l'esthétique en est dérivée) ; elle est supérieure à la logique ; ni hédoniste, ni kantien. Affirme la réalité des valeurs ; les plus hautes sont intellectuelles : « Das Gut ist nicht deshalb ein Gut weil es erfreut, sondern es erfreut weil es ein Gut ist. » La plus haute fin de la morale est une communauté humaine de collaboration, que nous sommes poussés à concevoir comme une partie d'une harmonie universelle.

Sur W., cf. H. NORERO, *La Philosophie de Wundt* (*Rev. Méta. Mor.*, 1908, pp. 214, 346) ; Th. RUYSSEN, *La Morale dans la philosophie allemande contemporaine*, de Hartamnn, Wundt, Paulsen (*Rev. Méta. Mor.*, 1895) ;
et dans HÖFFDING, *Phil. cont.*, IV : le probl. moral, pp. 31-36.

Fr. Paulsen (1846-1908) : sa philos. admet que le physique est le phénomène du psychique, qui, dans son fond, est volonté ; spiritualisme s'achevant dans le panthéisme sans opposition au christianisme.

Il a publié un *System der Ethik* mit ein. Umriss der Staats- und Gesellschaftl. (Berlin, 1889 ; 12e éd., 1921) : éthique finaliste, orientée, non vers le plaisir et le bonheur, mais vers l'expansion de toutes les dispositions humaines.

Sur Paulsen, cf. Fel. Tocco, *La Filosofia di Paulsen* (1897).

G. Simmel (1858-1918) : écrivain original, assez peu systématique ; les philosophies sont, pour lui, « die Typen der menschlichen Geistigkeit », ce qui est acceptable à condition de mettre dans ces types quelque expression de valeur. Extrême relativisme ; un des précurseurs du pragmatisme.

Il intéresse surtout la morale par son *Einleitung in die Moralwissenchaft* (Berlin, 1892) dans laquelle, en opposition avec une conception normative, il défend une conception descriptive de la morale et analyse dans cet esprit les données les plus importantes de la vie morale. C'est de la profondeur de la vie que sortent les normes de l'action.

On peut lire en français :
De SIMMEL, *Mélanges de philosophie relativiste*, trad. A. Guillain (Paris, 1912) ;
Sur lui : A. MAMELET, *La Philosophie de G. Simmel* (*Rev. Méta. Mor.*, 1912 sqq. ; édité en vol., Paris, 1914).

Eucken (1846-1926) : comme celles de Nietzsche les œuvres d'E. ont un caractère prophétique, par lequel elles outrepassent la philosophie ; mais leur direction s'oppose à celle de Nietzsche : c'est un néo-idéalisme, fondé sur le sentiment que l'activité spirituelle est antérieure à la subdivision entre intelligence et volonté. Cette activité trouve aliments et révélation dans son effort pour atteindre au monde des esprits qui est supérieur au monde des sujets, comme le prouve la vie des plus grands des hommes. Cette pensée se dit elle-même chrétienne, avec de la méfiance à l'égard des confessions alourdies par l'ingérence de l'Etat et des préoccupations sociales.

L'influence d'Eucken est prolongée par une institution, l'Eucken-Haus, à Iéna, qui continue son action par une revue *Die Tatwelt*.

Les thèses principales de sa pensée sont rassemblées dans *Die Einheil des Geisteslebens in Bew. u. Tai der Menschheit* (1885).

Mentionnons particulièrement pour la morale *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (1890 ; 18e éd., 1922) : études sur la conception de la vie chez les principaux penseurs depuis Platon ; sont surtout intéressantes les études relatives à Aristote et saint Augustin.

Ont été trad. en franç. :
Probl. capitaux de la philosophie de la religion au temps présent (Fischbacher, 1910).
Les Grands courants de la pensée contemporaine, av.-prop. de Boutroux ; trad. H. Buriot et G.-H. Luquet (Paris, Alcan, 1911).
Le Sens et la valeur de la vie, av.-prop. de Bergson ; trad. Marie-A. Hullet et Alfr. Leicht (Paris, Alcan, 1912).

Sur E. une étude dans l'ouvrage trad. en franç. d'H. HÖFFDING, *Philosophes contemporains* (Paris, Alcan) et de J. BENRUBI, *La Phil. de R. E.* (*Rev. Phil.*, 1909. p. 352).

H. Rickert (1863-1936) : a classé sa doctrine comme « idéalisme transcendental ». Particulièrement intéressant par ses idées sur l'histoire et par ses réflexions sur les valeurs. Elles forment pour lui « un empire qui s'étend au delà de l'objet et du sujet ». Elles n'existent pas, elles valent en et par soi. Dans son « système des valeurs », il a distingué six domaines : en chacun, une valeur donne un bien à un certain mode de conduite du sujet et un principe à une certaine philosophie :
En logique : la vérité donne le savoir au jugement et inspire : l'intellectualisme ;
En esthétique : la beauté, l'art à l'intuition : l'esthéticisme ;
En mystique : le sacré impersonnel, le tout-un à l'adoration : le mysticisme ;
En éthique : la moralité, la collaboration, l'action : le moralisme ;
En érotique : l'amour, la communion, le renoncement : l'eudémonisme ;
En phil. de la religion : la personnalité abs. en Dieu à la piété : le théisme.

Sur Rickert, on peut lire :
ALIOTTA, *L'Idealismo transcendentale di R.* (Cult. filos., 3, 1909) ;
E. SPRANGER, *R. s. System* (Logos, XII, 1923) ;
G. GURVITCH, *Théorie des valeurs de H. Rickert* (*Rev. Phil.*, 1937, t. CXXIV, p. 80).

Pour les plus importantes des philos. récentes de l'Allemagne (phénoménol. phil. de l'existence, Lask, Nic. Hartmann), en on trouvera l'exposé et l'examen dans l'ouvrage de
Georges GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande* (Paris, Vrin, 1930).

Dans l'*Expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit* (Paris, Pedone, 1935), le même G. GURVITCH décrit « l'expérience phénoménologique » (pp. 44 sqq.) : cette description y est comparée à l'expérience suivant Rauh, Bergson, Scheler.

De *Edm. Husserl* : en français *Méditations cartésiennes*, introduction à la phénoménologie (trois confér. faites en allemand à Paris en 1929 et publiées en traduction française, Paris, Colin, 1931).

Sur Husserl, cf. *Revue internationale de Philosophie* (Bruxelles, 1re année, n° 2, 15 janv. 1939) : ce numéro, consacré à Husserl, contient une bibl. des publications de et sur lui.

Signalons Emm. LEVINAS, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris, Alcan).

Gaston BERGER, *Husserl et Hume*, dans le numéro qui vient d'être indiqué de la *Rev. Intern. de Phil.*

ID., *Le Cogito dans la philos. de Husserl* (Paris, Aubier, 1941) : bibl. des travaux franç. sur Husserl.

De *Max Scheler*, l'ouvrage principal *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Niemeyer, Halle a. d. S., 1re éd., 1913-16 ; 3e éd., 1927), n'a pas été trad. en français ; mais on peut lire en trad. franç.

Nature et formes de la sympathie (Paris, Payot) ;
Du ressentiment (Paris, Gallimard) ;
Le Sens de la souffrance, trad. Klossowski (Aubier, Paris).

Sur Sch., le chap. de G. GURVITCH, *Tend. actuelles de la phil. allem.* (Paris, Vrin. 1930) et dans le livre du même auteur, *Morale théorique et science des mœurs* (Paris, Nvelle ency. phil., 1937), pp. 104-112 ; examen crit., pp. 112-7 et l'expérience morale d'après Scheler, pp. 114-158, avec crit.

De *Martin Heidegger* : l'ouvrage principal *Sein und Zeit* (1927) n'a été trad. que par fragments : on les trouvera, avec d'autres écrits de H., dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. Corbin (Paris, Gallimard).

Sur M. Heidegger et Karl Jaspers, cf. en fr. Louis LAVELLE, *Le Moi et son destin* (Paris, Aubier) ;
et des art. de WAHL reprod. dans les *Etudes kierkegaardiennes* (Paris, Aubier) ;
et de Gabriel MARCEL, *Situation fondamentale et situations-limites cher Karl Jaspers* (*Recherches Philos*, 1932-33). (Cf. ann. bibl.)

A côté de ces courants, l'ouvrage le plus important de morale qui ait été publié récemment en Allemagne est de Nicolaï HARTMANN, *Ethik* (Berlin et Leizpig, de Gruyter, 1926).

Il a été traduit en anglais par Stanton Coit (3 vol., Londres, Allen & Unwin, 1932) : c. r. dans le *Mind* (1933), pp. 217-37, par J. S. Mackenzie.

Par la préface, Hartmann indique l'esprit de son ouvrage. Kant a eu le sentiment juste de l'apriorité du devoir ; mais elle reste chez lui formelle. Il faut unir à ce sentiment une étude concrète de toute notre épreuve des valeurs : c'est Nietzsche, dont on peut ne pas accepter la morale, qui a eu le mérite d'ouvrir ce champ de recherches en posant « la question du contenu du bien et du mal » (p. 41) ; Scheler a montré que cette association était possible. Hartmann ajoute que dans l'étude des aspects de la vie morale l'exemple a, depuis longtemps, été donné par Aristote, dont il n'y a qu'à renouveler la manière de faire.

L'ouvrage comprend trois parties : la première qui étudie la structure du phénomène éthique, est une phénoménologie des mœurs ;

La deuxième, l'axiologie des mœurs, fait l'inventaire de l'empire des valeurs éthiques (chap. IV : « Valeurs morales fondamentales » ; chap. V-VII : « Valeurs morales dérivées ») ;

La dernière, qui traite du problème de la liberté, est une métaphysique des mœurs.

Parmi les influences qui s'exercent *ausserakademisch* d'Allemagne, la plus répandue est sans doute celle du comte de KEYSERLING : il est kantien en ce qu'il

tient la réalité donnée pour un phénomène déterminé par notre structure ; mais les antinomies que nous lui rapportons sont transcendées en nous par un élan religieux qui reflète l'au-delà métaphysique. Le but de sa philosophie est une sagesse imprégnée de religion dont il a voulu servir la diffusion en fondant « l'école de la sagesse » de Darmstadt.

Le lecteur français qui voudrait s'intéresser aux vues du comte de Keyserling peut l'aborder par un ouvrage que son auteur présente comme la « clé de voûte » de ses livres écrits pour les Français : *De la souffrance à la plénitude*, texte établi et traduit par J.-P. de Dadelsen (Paris, Stock, 1838). Ce livre contient beaucoup des thèmes principaux de l'auteur : dualité en l'homme du « tellurique » et du spirituel, valeur subordonnée de l'objectivation, prix de la souffrance et des combats intérieurs, élargissement indispensable de la vérité chrétienne, mais impossibilité du retour à un stade pré-chrétien : « En Christ l'humanité a pris conscience pour la première fois, *mais aussi pour toujours* de ce qui rend l'homme véritablement homme » (p. 113). — On trouvera, p. 377, la bibliogr. des ouvr. parus en franç. chez Stock, parmi lesquels les *Méditations sud-américaines*, trad. d'Alb. Béguin.

En général, parmi les travaux relatifs à la pensée allemande récente, on peut citer :

MESSER, *Die Philosophie der Gegenwart* (5e éd., 1924) ;
H. LEISEGANG, *Deutsche Philosophie im 20. Iahrhundert* (1928).

De ces éthiques allemandes nous rapprocherons l'ouvrage principal en morale du Hollandais G. HEYMANS, son *Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung* (Leipzig, 1914 ; 2e éd., 1922).

Un exposé complet et fidèle de la pensée d'H. est contenu dans l'ouvrage de T. J. C. GERRITSEN, *La Philosophie d'Heymans* (Paris, Alcan, 1938) ; chap. III : « L'Ethique », pp. 33-155. Bibl. d'H. : pp. 293-298.

L'éthique d'H. a pour armature le principe d'objectivité : Etre moral, c'est se placer au centre des choses (Gerr., p. 124 ; cf. *De objectiviteitshypothese en de normale instincten* (*Tidjschr. v. Zedekunde*, I, 1920). La partie la plus intéressante des études morales d'H., même pour qui n'adopte pas le déterminisme psychologique, est ce qui concerne la connexion entre le caractère, dont H. a fait la typologie, et l'action morale ou le jugement éthique.

Sur Heymans et généralement sur la phil. néerlandaise, cf. UEBERWEG, V (12e éd., 1928), pp. 279-88.

G) Morales anglo-saxonnes

Voici des ouvrages portant sur la philosophie ou la philosophie morale de l'Angleterre (bibl. plus vaste dans UEBERWEG, V (12e éd., 1928), pp. 181-183) :

W. WHEWELL, *Lectures on the history of moral philosophy in England* (nv. éd., Londres, 1868) ;

Ch. DE RÉMUSAT, *Histoire de la Philosophie en Angleterre de Bacon jusqu'à Locke* (2 vol., Paris, 2e éd., 1878) ;

W. R. SORLEY, *A history of english philosophy* (Cambridge, Univ. Press, 1937, 380 pages) : cet ouvrage provient de chap. écrits pour la Cambridge history of english literature ; il va « jusqu'à la fin de l'ère victorienne » (mort de la reine Victoria : 1901), il contient une table chronologique des œuvres, pp. 303-321 ; cf. pour la bibliogr. des ouvrages sur l'histoire de la philosophie anglaise, p. 322 et la bibliogr. même des écrits des philosophes anglais, pp. 323-373 ;

ROGERS, *English and american Philosophy since 1800* (1922).

L étudiant français trouvera aisément un excellent résumé de l'histoire de la morale anglaise dans l'art. *Ethics* de l'*Encyclop. britann.*, 9e éd., 1878, vol. VIII, pp. 574-611 : cet article, d'Henry SIDGWICK, porte sur la morale ancienne et moderne ; mais dans celle-ci c'est la morale anglaise qui absorbe la majeure partie de l'intérêt de l'auteur ; il s'arrête naturellement au moment où la pensée anglaise évolue sous l'influence de Kant et de Hegel ; et naturellement aussi il

juge des morales d'après sa prédilection pour un utilitarisme de l'intérêt général (dans la 14e éd., 1929-30, l'art. a été prolongé par Abrah. WOLFF).

W. R. SORLEY a écrit l'art. *Ethics* dans la *Chambers's Encyclopaedia* (éd. 1895).

On trouvera aussi des articles utiles de MUIRHEAD *(Ethics)* et d'autres dans l'*Encyclop. of Religion and Ethics* (Edimbourg, 13 vol., 1908-26), déjà indiquée.

Bacon

Une bibliogr. abondante de Bacon est contenue dans l'ouvrage du P. Gaston SORTAIS, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (1er vol., Paris, Lethielleux, 1920), pp. 544-8.

Hobbes

Bacon a préparé l'évolution de la pensée anglaise en morale par ses considérations sur la nature et la méthode de la science, plutôt que par le programme, d'ailleurs intéressant, de morale dans *Advancement of learning*.

On peut dire que c'est par rapport à Hobbes, qui a apporté en morale un certain nombre de thèmes capitaux, que les moralistes ultérieurs se sont classés, soit pour les utiliser comme Bentham ou Darwin, soit pour les combattre.

Sur Hobbes *(Elementa Philosophiæ : De corpore, de homine, de cive)* et *Leviathan :* bibl. dans SORTAIS, *Phil. mod. dep. Bacon jusq. Leibniz*, t. II, pp. 517-521 (1922) ;

TÖNNIES, *Hobbes. Leben und Lehre* (Stuttgart, 1896, 2e éd.) ;

G. Cr. ROBERTSON, *Hobbes* (Philos. Class. éd. by Knight, vol. X, Edimb. et Londr., 1886 ; 2e éd., 1901) ;

G. LYON, *La Philosophie de Hobbes* (Paris, 1883) ;

Leslie STEPHEN, *Hobbes* (Londres, 1904) ;

TAYLOR, *Th. Hobbes* (Londres, 1908) ;

H. MOSER, *Thomas Hobbes* (1923) ;

Bernard LANDRY, *Hobbes* (coll. Grands phil., Alcan, Paris, 1930) : sommaire.

La Pensée et l'influence de H., par SOUILHÉ, HOLM, LAIRD, TÖNNIES, etc. (*Archives de Philos.*, vol. XII, cahier II, 1936).

La critique de Hobbes a été faite par les Platoniciens de Cambridge : CUDWORTH (pour qui les principes moraux ont la valeur des vérités mathématiques et expriment l'entendement divin : il y a une éternelle et immuable moralité) ; Henry MORE (qui a appliqué la pensée de Cudworth en dégageant 23 *noemata moralia* et fait une théorie de la béatitude) ; WHICHCOTE, etc.

Ce dyptique restera à peu près l'image de l'Angleterre jusqu'à l'œuvre de Green : le principal courant de la morale anglaise sera l'utilitarisme, mais en face persistera une influence théologique et intellectualiste, moins peut-être sous la forme d'un eudémonisme métaphysique que sous celle d'un intuitionnisme intellectualiste, auquel il sera assez aisé par la suite de s'assimiler à l'*a priori* kantien.

UTILITARISME

a) Bibliogr. générale : cf. dict. de BALDWIN, t. III, IIe Partie, pp. 909-910 ;

Leslie STEPHEN, *The english utilitarians* (3 vol., Londres, 1900) ;

Ernest ALBEE, *A history of english utilitarianism* (Londr., N. Y., 1902) ;

Elie HALÉVY, *La Formation du Radicalisme philosophique* (Paris, Alcan). Ce remarquable ouvrage couprend trois volumes :

I : « La jeunesse de Bentham » (1901) ;
II : « L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815 » (1901) ;
III : « Le radicalisme philosophique » (1904).

Ce travail documente sur les influences qui ont contribué à la formation du benthamisme, soit anglaises, soit continentales, comme celle d'Helvétius. Cf. Hal., *R. ph.*, I, pp. 404-5.

J.-M. GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine* (morale de l'utilité ou de l'évolution) écrit en 1873 (Paris, Alcan ; 5e éd., 1904). La Ire Part. expose : chap. I-

III, Bentham ; chap. V-VII, St. Mill ; chap. IX, Darwin et chap. X, Spencer ; les autres chap. sur Owen, Clifford, Barratt et L. Stephen. La II[e] Part. critique : quantificat. des plaisirs ; modes d'identification des intérêts.

b) Indic. monographiques : pour la contribution associationniste à l'util. :
J. Locke : Essay concerning human understanding (4 liv., 1690) ; éd. A. C. Fraser, avec introd. et notes (2 vol., Oxford, 1894) : sur la morale, 2[e] liv., chap. 21 et 28. Trad. fr. par Coste (1700, etc.) ; *Œuvres phil.*, nv. éd. revue par Thurot (1821-25) ;
Sur Locke, bibl. UEBERWEG, III (12[e] éd., 1924) : pour l'éthique, p. 687 ;
D. HARTLEY, *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (2 vol., 1749), trad. fr. Jurain.

David Hume : pour les trav. angl. et allem. sur les idées morales de D. Hume, cf. UEBERWEG, III (12[e] éd.), bibl. pp. 689 et 694.
En France :
COMPAYRÉ, *Phil. de Hume* (Paris, 1873).
LECHARTIER, *David Hume moraliste et sociologue* (Paris, 1900).
LEROY André, *La Critique et la religion chez David Hume* (Paris, Alcan, th.) : Hume fait une part à l'instinct naturel, par ex. à celui qui nous pousse vers Dieu : à côté du scepticisme, il accepte donc la croyance et par là s'oppose au déisme rationnel et aux théologiens ; l'ouvrage contient des textes et des inform. précieuses sur les controverses religieuses en Anglet. (p. 61) : Toland, Collins, Wollaston, Butler, etc.

Pour le rapport entre le psychologique et l'économique :
Bernard DE MANDEVILLE, *The Fable of the bees (La Fable des abeilles) or private vices public benefits* (Londres, 1714 ; 9[e] éd., 1755 ; trad. fr. Paris, 1740) : les vices privés servent au bien public ; les vertus sont d'origine social et conventionnelles, voire hypocrites.

Sur le fondateur de l'utilitarisme :
Jér. Bentham : l'édition complète des œuvres de Bentham en 11 vol. a été faite par John BOWRING (Edimbourg, 1838-43) et en trad. franç. par DUMONT (Bruxelles, 1829). Pour ses œuvres morales, cf. bibl. dans E. HALÉVY, t. III, p. 494.
Les deux œuvres à lire sont l'
Introduction to the Principles of Morals and Legislation, imprimée en 1780, ne fut publiée qu'en 1789, éd. corrigée en 1823, rééditée en 1907 (Oxford, Clarendon Press) ;
et *Déontologie ou Système de la Morale*, ouvrage posthume de Jérémie Bentham, revu, mis en ordre et publié par John BOWRING, trad. sur le manuscrit par Benjamin Laroche (Paris, Charpentier, 1834, 2 vol.).

Sur les utilitaires de moindre importance, se reporter pour la bibl. au vol V d'UEBERWEG, *Grundriss. Die englische Phil.*, et à certains chap. ind. plus haut de GUYAU, *Mor. angl. cont.*

John Stuart Mill : de J. St. MILL, *Utilitarianism* (Londres, 1863) : *L'Utilitarisme*, trad. fr. L. Le Monnier, Paris, Alcan, 1883.
Cf. bibl. d'art. sur Mill mor., UEBERWEG, 5[e] vol. (12[e] éd., 1928), p. 185 ;
et Dict. de BALDWIN, III, II[e] Part., p. 910.

Sur l'évolutionnisme d'*Herbert Spencer :* pour la bibl. *mor.*, cf. UEBERWEG, *op. cit.*, t. V, p. 188.
Parmi les œuvres de Sp., nous citerons les trad. fr. de :
Les Bases de la morale évolutionniste (Germer-B., 1881) ;
Essais de morale, de science et d'esthétique, trad. A. Burdeau, 3 vol. ; *Justice*, trad. Castelot (Paris, Guillaumin) ;
De l'éducation intellectuelle, morale et physique (1878, Alcan) ;
L'Individu contre l'Etat, trad. Gerschel (Alcan) ;
Problèmes de morale et de sociologie, trad. de Varigny (Paris, Guillaumin) ;
H. Spencer, *Choix de textes*, etc., par E. PARISOT (Paris, 1912, Michaud).

Sur le spencérianisme

COLLINS, *Résumé de la philosophie de Herbert Spencer*, trad. H. de Varigny (Paris, Alcan).

Pour la bibl. de l'éthique évolutionniste en Angleterre, cf. UEBERWEG, V (12e éd., 1928,) p. 187.

Avec GUYAU, cf. FOUILLÉE, *Crit. syst. mor. contemp.* (2e éd., 1887), liv. Ier pp. 3-38.

Enfin sur l'utilitarisme du plus grand bonheur pour tous, de *Henry Sidgwick (1838-1900)*, de ses œuvres nous citerons

Methods of Ethics (1875) (étude critique des systèmes de morale ; forme modifiée de l'utilitarisme).

Cf. sa discussion dans Bradley, *Eth. Stud.*, pp. 126 (note)-128 ;

Outlines of the history of Ethics (Londres, 1879).

Cf. *Ethics*, dans l'*Ency. Brit.*, 9e éd.

Sur S., cf. FOUILLÉE, *Crit. des syst. de morale contemp.* (2e éd., 1887), p. 36, n. 1.

VIS-A-VIS DES UTILITAIRES

En face des utilitaires, précurseurs, doctrinaires ou disciples, se sont toujours maintenues des traditions qui s'unissent contre l'empirisme moral ; de ces moralistes, les uns défendent l'eudémonisme de la perfection à la manière des métaphysiciens continentaux, d'autres, théologiens ou rationalistes, maintiennent la valeur absolue des principes moraux, d'autres s'inspirent de l'intuitionnisme intellectualiste, certains enfin insistent sur l'importance du sentiment en morale et tirent le sens moral vers l'affectivité. Comme ces doctrines peuvent chevaucher et s'entrecroiser diversement, il est difficile de répartir sans violence ces moralistes en groupes distincts : nous indiquerons rapidement les plus importants, en renvoyant à la thèse d'André LEROY, *La Critique et la religion chez David Hume*, pour les aspects religieux de ces débats.

Comme moraliste de la perfection, CUMBERLAND, *De legibus naturæ* (1672) : parenté avec Spin. et Leibniz ; cette tradit. se prolongera, après l'influence du *System der Sittenlehre* de Fichte, *mutatis mutandis*, dans les morales de la *self-realization* (Green, Bradley).

Sur C..., Ernest ABBEE, *The ethical system of R. Cumberland* (*Philos. Rev.* IV, 3, 1895).

Comme moralistes du sens moral :

A. SHAFTESBURY, *Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699) : oppose l'immédiateté du sentiment moral à l'efficacité de toute démonstration qui en serait indépendante. Il cherche ce qui est primitif en nous, c'est l'instinct : on n'apprend pas aux oiseaux à voler, au mâle et à la femelle à se rechercher. Non moins original est le mouvement de réflexion par lequel nous approuvons ou désapprouvons nos instincts : *reflex affection* ou *moral sense*. De ce sens moral sort la sympathie qui se compose ou doit se composer avec l'égoïsme pour créer l'harmonie de notre vie, qui exprime en nous celle de l'univers. Ainsi, c'est la morale qui conduit à Dieu. (Cf. ann. bibl.)

Fr. HUTCHESON, 1725 : *Inquiry into the ideas of beauty and virtue ;* 1755 : *System of moral philosophy :* caractère immédiat du sens moral, mis en nous avec d'autres tendances ; quand il est contrarié, il devient le sentiment d'obligation. Il doit instituer *the greatest happiness for the greatest number*.

Sur Hutcheson, W. R. SCOTT, *Francis Hutcheson* (1900).

A relier à la morale de la sympathie d'Adam SMITH (cf. ci-dessous p. 428).

La plus continue des traditions non empiristes est l'intuitionnisme intellectualiste, qui défend l'irréductibilité des principes moraux à l'association : ces moralistes poursuivent l'œuvre de Cudworth. Les plus importants sont :

Samuel CLARKE, *Boyle Lectures* (1705) : sermons sur la démonstration de l'existence de Dieu ; a critiqué Hobbes et Spinoza;

Joseph BUTLER, sa principale œuvre est *The analogy of religion, natural and revealed, to the course and constitution of nature ;* défense de la religion révélée contre les déistes.

Ses œuvres morales sont principalement *Sermons* (1726) et *Dissert. on Virtue* (1736). Elles ont été importantes et bien que les Français et les Allemands les connaissent peu, elles ont été (Hume écrit souvent contre Butler) et sont encore (Butler est avec Spinoza, Hume, Kant et Sidgwick, un des cinq moralistes dont la doctrine est examinée dans l'ouvrage récent de BROAD, *Five Types of Ethical Theory* (Londres, Kegan Paul, 1934), estimées des Anglais.

Sa doctrine est un rationalisme théologique (cf. résumé dans *Ethics, Ency. Brit.*, 9e éd.) avec un pessimisme de l'homme, opposé à l'optimisme des Shaftesbury ;

Will. WOLLASTON, dans *The religion of nature delineated* (1722) qui défend un dualisme du bonheur et du *moral good* dont l'harmonie ne résulte pas de la connaissance morale, qui ne peut qu'y tendre, mais est présumée par la foi religieuse, a présenté une théorie célèbre du mal, qui y est défini comme le démenti pratique d'une proposition vraie : ainsi le voleur nie que l'objet volé par lui soit la propriété de celui auquel il le vole ;

P. PRICE, *Review of the questions and difficulties of morals* (1757) défend un rationalisme complété par la considération du sentiment ; il a respecté la suprématie de la *formal righiness ;* cf. l'art. *Ethics, op. cit.*, pp. 603-4.

Enfin BERKELEY (cf. bibl. dans UEBERWEG, t. III, 1924), pour l'éthique de B., p. 692 ; et la *Bibliography of George Berkeley*, par T. E. JESSOP (Londres, 1934, 99 pages). (Cf. ann. bibliogr. à la fin de l'ouvrage.)

De M. DAVID, *Berkeley*, choix de textes et syst. (Paris, Michaud, 1912).

Sur B., LYON, *L'Idéalisme en Angleterre*, pp. 294 sqq.

Après avoir opposé les deux traditions, l'utilitaire et l'autre, il convient sans doute de ne pas oublier que c'est une recherche commune que poursuivent les diverses écoles. Après avoir renversé les Stuart, l'Angleterre cherche sa voie nationale en opposition avec les deux influences, d'ailleurs antagonistes, qui lui viennent de France : l'une, le « papisme » dont elle n'accepte ni le mysticisme, ni le formalisme (cf. par ex. l'anticléricalisme de Toland) ; l'autre, le naturalisme menaçant pour les mœurs (contre lui on défend la finalité, par ex. Derham).

Cette recherche assez tumultueuse favorise une réflexion souvent très intéressante sur d'importants problèmes moraux, par ex. celle de Collins sur la liberté de penser *(Discours sur la liberté de penser) :* tous les arguments en sa faveur y sont rassemblés ; ou encore la controverse sur les miracles, entre Leslie, Sherlock et Wolston.

Par cette atmosphère très vivante, la pensée morale en Angleterre à la fin du XVIIe et surtout au XVIIIe siècle est beaucoup plus riche que celle de la France au XVIIIe.

L'aboutissement de l'intuitionnisme intellectualiste est à la fin du siècle l'école écossaise.

T. REID, *Active Powers* (1788).
En franç., *Œuvres complètes de Th. Reid*, trad. par Th. Jouffroy (1829-36) ;
De L. DAURIAC, *Le Réalisme de Reid* (Paris, 1889).

Dugald Stewart : Œuvr., éd. par Will. Hamilton (11 vol., Edimb., 1854-58).
Th. Jouffroy a fait et préfacé la trad. des *Esquisses de Philos. morale* de D. St... (Paris, 1835).

Au XIXe siècle, postérieurement à l'influence kantienne, l'intuitionnisme intellectuel et le rationalisme comptent encore des représentants intéressants dans la morale anglaise. Nous ne citerons ici que deux noms classiques :

WHEWELL, *Elements of morality* (2 vol., 1845) et *Lectures of systematic Morality*, où W. cherche à déduire la morale de principes évidents.

Sur W. de Robert BLANCHÉ, *Le Rationalisme de Whewell* (th., Paris, Alcan,

1935, 223 pages) : ne considère W. que comme épistémologiste ; pp. IX-XXVIII, bibliogr. des trav. de et sur W., mais se rapportant à « la théorie de la connaissance » ; néanmoins le débat étudié est important pour la morale : la science humaine, pour Whewell, retrouve-t-elle un système rationnel de lois, déjà constitué, achevant le monde en Dieu, qui y serait réduit, de façon panthéiste, ou comporte-t-elle une évidence non seulement progressive, mais créatrice par laquelle l'esprit humain se trouverait collaborer avec l'Esprit divin à la réalisation du déterminé ? Bref, Dieu dicte-t-il ou inspire-t-il ?

James MARTINEAU, *Types of ethical theory* (1882, 2 vol., nv. éd., 1891) : le jugement moral est comparatif, il classe des motifs suivant *a graduated scale of excellence :* l'obligation manifeste le rapport d'une personne qui oblige à une autre qui est obligée ; elle devient absolue par rapport à une Personne suprême.

Un fragment de l'ouvrage, contenant l'essentiel de ces idées, est reproduit dans l'anthologie éthique de Benjamin RAND (cf. ci-dessus), notamment du liv. I, le chap. Ier : « Fondamental ethical fact » ; § 2 : « Mode of moral judgment. »

Pour Carlyle, cf. ci-dessus pp. 36-7.
Ruskin, cf. ci-dessous pp. 274-5.

L'Angleterre empiriste a momentanément cédé à l'idéalisme continental dans la dernière partie du XIXe siècle : la philosophie qui a servi de charnière à cette conversion provisoire a été celle de Hill Green.

Son œuvre maîtresse a été pendant sa vie sa critique de la pensée de Hume ; il défendit lui-même un idéalisme de la relation. Green mourut en 1882 et après sa mort furent publiés ses *Prolegomena to Ethics*, qui restent un des ouvrages les plus importants de l'éthique anglaise.

A la fin du XIXe siècle, c'est la majeure partie de l'Université anglaise qui passe au kantisme, puis au hégélianisme. J. S. MACKENZIE publie ses *Outlines of Metaphysics*, en 1902 ; J. E. M. Mac Taggart, traversant sa période hégélienne, enseigne à Trinity College, à Cambridge, où plus tard, le néo-réalisme de G. E. Moore étendra son influence. J. H. Muirhead, A. E. Taylor et Henry Jones professent à Birmingham, Mac Gill et Glasgow : en Ecosse l'école de Reid a travaillé pour le kantisme et le hégélianisme.

Au-dessus de cette phalange, se dressent les trois philosophes les plus éminents de l'Ecole, Edward CAIRD qui a publié son *Critical Account of the Philosophy of Kant*, en 1877, et son *Idealism and the theory of Knowledge*, en 1903 ; Bernard BOSANQUET, dont la *Logique* est de 1888 : et son œuvre maîtresse *Individuality and Value*, de 1912 ; enfin, F. H. BRADLEY qui publie ses *Ethical Studies*, en 1876 ; sa *Logic*, en 1883, et *Appearance and Reality*, en 1893.

C'est dans la première décade du XXe siècle que, d'une part, le pragmatisme, plus américain peut-être qu'anglais, d'autre part, le néo-réalisme réveillèrent l'opinion anglaise de cet enthousiasme idéaliste.

On trouvera un tableau de la philosophie et par suite de la morale anglaise, daté de 1908, dans un art. de MACKENZIE dans la *Rev. Méta. Mor.* (sept. 1908) : des noms qui y sont cités, nous ne retiendrons que :

Th. HILL GREEN, *Works*, éd. Nettleship (3 vol., 1885-8) : contient des papiers laissés par Green et les œuvres précédemment publiées « except the *Prolegomena to Ethics* » (Oxford, 1883).

Sur la pensée de Green, un excellent article de D. PARODI, *L'Idéalisme de Th. Hill Green*, dans *Du Positivisme à l'Idéalisme* (2e vol., Phil. d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Vrin, 1930, p. 9 ; reprod. de la *Rev. Méta. Mor.*, 1896) ;
et un autre, portant sur un aspect de la pensée de Green, de E. COUTAN, *L'Attitude religieuse de T. H. Green* (*Ann. Phil. chrét.*, sept. 1912).

W. D. LAMONT, *Introduction to Green's Moral Philosophy* (Londres, Allen & Unwin).

F. H. BRADLEY, dans *Appearance and Reality* (Oxford, Clarendon Press, 1re éd., 1893 ; 9e, 1930) : chap. XVII : « Evil » ; chap. XXV : « Goodness » ;
et surtout, en ce qui concerne la morale, *Ethical Studies* (1re éd., 1876 ; 2e éd. avec

addit., faite par Joachim après la mort de l'auteur, Oxford, Clarendon Press, 1927).

Sur Br., d'Emile DUPRAT, *La Métaphysique de Bradley* (*Rev. Phil.*, juill.-août 1926, pp. 31-69) : morale, pp. 60-65.

La morale éclectique, mais idéaliste, de A. E. TAYLOR, *Problem of Conduct* (1901), manifeste l'influence de Bradley et celle de Nietzsche.

Bernard BOSANQUET, *The Principle of individuality and Value* (Londres, 1912) et *The Value and Destiny of the individual* (Londres, 1913) ;
et des articles dans l'*Intern. Journ. of Ethics*, 1891-95-99, 1901-02-05.

A la même période appartiennent le *Manual of Ethics* (1893) de MACKENZIE, les *Elements of Ethics* (1892), de MUIRHEAD, qui contiennent une intéressante introd. de SIDGWICK sur l'*Ethique chez Green, Spencer et Martineau ;* et la *Study of Ethical Principles* (1894), de J. SETH.

PHILOSOPHIE AMÉRICAINE

La philosophie américaine fut longtemps sous la dépendance de la philosophie anglaise. Elle subit au XVIII^e^ siècle l'influence de la philosophie des lumières ; puis certaines hardiesses que cette philosophie entraîna furent tempérées par la philosophie écossaise du sens commun, que bientôt une influence kantienne abaissée convertit en intuition *a priori*.

C'est dans la dernière partie du XIX^e^ siècle que la vague de la pensée post-kantienne vint à deux reprises recouvrir les Etats-Unis comme l'Angleterre. Un évangile romantique fut prêché par Emerson en même temps que par Carlyle. Puis l'étude de Hegel, inaugurée en Angleterre par J. H. Stirling et en Amérique par William T. Harris, détermina l'essor de l'absolutisme idéaliste.

Si l'on veut ramasser dans une vue d'ensemble, trop sommaire, la pensée américaine depuis environ 1890, en procédant de l'idéalisme d'inspiration hégélienne aux doctrines qui se sont opposées à lui, on obtient l'éventail que voici.

A la droite, régnant sans conteste dans les Universités, l'idéalisme transplanté d'Allemagne et d'Angleterre, avec des concessions à l'empirisme et au personnalisme. Charles Garman enseigne de 1881 à 1907, Wenley est à Michigan, John Watson à Kingston, Mary Calkins à Wellesley. En Californie s'exerce l'influence d'HOWISON qui individualise Hegel dans ses *Limits of Evolution*. ARMSTRONG publie en 1904 *Transitional Eras of Thought*. Schurman a pour successeur CREIGHTON qui exerce son action par *The Philosophical Review*. Au sommet de ce directoire règnent Francis BOWEN, PALMER, et surtout Josiah ROYCE, qui publie, en 1901, *The World and the Individual*.

Plus vers la gauche et occupant par suite une position moyenne se trouve, plus près du génie américain et manifestant l'influence de Lotze, l'idéalisme personnel. Le principal disciple américain de Lotze fut Ladd. Borden P. BOWNE, publie, en 1908, *Personalism* qui donna son titre au mouvement. De la droite ce groupe reçut Howison et de la gauche des pragmatistes.

L'attaque contre l'idéalisme fut menée dès 1905 par des pragmatistes dont la doctrine avait été inaugurée par Peirce. De William JAMES les *Essays in Radical Empiricism* paraissent dans le *Journal of Philosophy*, en 1904 et 5, et son *Pragmatism* en 1907. L'action de John Dewey s'ajoute à la sienne, par son instrumentalisme.

Tel est le tableau de l'opinion philosophique aux Etats-Unis comme il s'est présenté à Ralph BARTON PERRY (*American Philosophy in the First Decade of the 20th century*, dans *Rev. intern. Phil.*, 15 avr. 1939, p. 423) quand celui-ci et ses amis inaugurèrent, surtout par l'influence d'une logique nouvelle et objective le nouveau réalisme. Un programme de 1910 fut l'introduction de l'ouvrage *The New Realism, corporative studies in philosophy* (Macmillan, 1912) qui, après une introduction contre l'idéalisme surtout, traité de « subjectivism », et la critique soit du postulat égo-centrique, soit de la prétendue simplicité du « je pense », présentait six études de E. B. Holt, de Walter Marvin, de Will. Pepp. Montague et de R. B. Perry, de Walter Pitkin et de Spaulding. Des discordes séparèrent, par la suite, ces divers philosophes.

En 1920 un nouveau mouvement, le « réalisme critique », groupant sept philosophes (SANTAYANA, STRONG, ROGERS, LOVEJOY, SELLARS, PRATT et Durant DRAKE), se manifesta par leur ouvrage *Essays in critical realism.* (Cf. l'art. de W. PEPPERELL MONTAGUE sur *L'Histoire du Réalisme américain*, dans le même numéro de la *Rev. intern. de Phil. : Le Réalisme anglo-saxon*, avril 1939.)

IDÉALISTES AMÉRICAINS

Josiah Royce a été l'un des plus grands philosophes de notre temps ; son œuvre principale est peut-être *The World and the Individual* (New-York, Macmillan). Ce sont des Gifford Lectures : la première série contient « The four historical conceptions of being » (1900) ; la seconde porte sur « Nature, Man and the moral order » (1901). Ces deux séries font deux volumes.

Dans la deuxième se rapportent plus directement à la morale et à la moralité la « lecture » VIII, « The moral order » et IX, « The struggle with evil ».

Des cours ultérieurs se sont condensés dans son intéressant ouvrage *The Philosophy of loyalty* (1908, New-York, Macmillan ; dern. éd., 1936), où il développe sa morale de la « cause » (c. r. *Phil. Rev.*, sept. 1908). Cf. ci-dessous p. 653.

Un exposé précis et pénétrant de la pensée de Royce a été fait par Gabriel MARCEL dans des art. sur *La Métaphysique de Josiah Royce*, dans la *Rev. Méta. Mor.*, mai et juil. 1918 et janv.-fév. et mars-avril 1919 :

Sur le « loyalisme », janv.-fév. 1919, pp. 136-147 ;
Sur la « communauté d'interprétation », mars-avril 1919, p. 215.

Cf. encore :
H. ROBET, *Un métaphys. amér. Josiah Royce* (*Rev. Phil.*, 1906) ;
J. ARONSON, *La Philosophie morale de J. Royce* (Paris, Alcan) ;
Ferdinando ALBEGGIANI, *Il sistema filosofico di J. Royce* (Palermo, Trimarchi).

Royce a eu pour successeur à Harvard *Hocking* : idéalisme débordé de manière à intégrer un réalisme et un pragmatisme religieux issus de l'expérience, une sorte d'union de Royce et de James. Finit sur le personnalisme.

De W. E. HOCKING, *Morale and its enemies* (N. H. Yale Univ. Press, 1918) est une suite de conférences faites aux officiers de l'armée américaine sur les conditions du « moral » militaire : opposition entre les esprits qui ne peuvent *to put into words* les visées qu'ils poursuivent parce qu'elles débordent la détermination et ceux qui vont jusqu'au bout de l'application de leurs principes, comme le font souvent les Allemands (pp. 61-62).

IDÉALISME PERSONNEL

Howison (1834-1916) : The Limits of Evolution, etc. (1901 ; 2e éd., 1904). Contre le monisme matérialiste de la nature et le monisme hégélien de l'idée, a défendu la valeur absolue de la personne, en intégrant le pluralisme ; primat de la raison pratique.

Une sélection d'écrits de *George H. Howison, philosopher and teacher*, a été publiée par Buckham and Stratton (1934, 418 pages).

Cf. J. WAHL, *Phil. pluralistes d'Angl. et d'Amér.* (1920) : sur H., pp. 195-202.

Bowne (1847-1910) : The Princip. of Ethics (1892) ; *Personalism* (1907) : pensée très souple, très sensible aux influences, Lotze et Renouvier ; s'est concentrée sur le personnalisme.

PRAGMATISME ANGLO-AMÉRICAIN

On trouvera la bibliogr. de ce mouvement, tout imprégné de considérations morales, dans la th. d'Emmanuel LEROUX, *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien* (Paris, Alcan, 1922).

L'examen de ces doctrines, notamment celles de Peirce, Will. James et Dewey,

est fait dans la thèse princ. du même auteur : *Le Pragmatisme américain et anglais*. Etude historique et critique (Paris, 1922).

Sur l'opposition de Dewey et de son instrumentalisme aux « vérités éternelles » en éthique, cf. pp. 224 sqq.

On trouvera aussi dans la thèse de Jean WAHL, *Les Philos. pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Paris, 1920), une bibl. très large non seulement sur W. James ou Schiller, mais sur les origines angl., franç., polon. du pluralisme et sur le néo-réalisme anglo-amér., pp. 277-308.

Ch. Peirce (1839-1914) : passé de la conception kantienne des principes régulateurs à la définition de la vérité par l'usage qui peut en être fait : l'art. *How to make our ideas clear*, dans *Pop. Science Monthly*, janv. 1878 ; trad. fr. dans la *Rev. Phil.*, janv. 1879.

William James (1842-1910) : l'influence de Renouvier l'enlève au matérialisme et l'amène à unir la fidélité envers l'expérience et la valeur de la vie religieuse :

The Varieties of religious experience (1902) ont été trad. en fr. par Frank Abauzit sous le titre *L'Expérience religieuse* (Paris, Alcan, 1906).

Sa phil. comporte autant de noms que d'aspects : *radical empiricism*, pluralisme, personnalisme, etc. ; combat le monisme idéologique pour un monisme de l'expérience totale et indéfiniment diverse, un jaillissement de possibles.

Trad. en français, sous des titres svt nouveaux :

L'Idée de vérité (Paris, Alcan, 1913) ;

Philosophie de l'expérience (Paris, Flammarion, 1910) ;

Le Pragmatisme, introd. par H. Bergson (Paris, trad. Le Brun, Flammarion, 1911) ;

La Volonté de croire, trad. par Loÿs Moulin (Paris, Flammarion, 1916) ;

Introduction à la Philosophie, essai sur qqs probl. de métaphysique, trad. Roger Picard (Paris, Rivière, 1914).

On connaît par ailleurs le *Précis de psychologie*, trad. par E. Baudin et G. Bertier chez Rivière (1915) et les *Causeries pédagogiques*, trad. par Pidoux, chez Payot (1921).

Sur James, avec les thèses d'Emm. LEROUX et de Jean WAHL (liv. III, pp. 100-176) :

H. HÖFFDING, *Mod. Philos. (Philosophes contemporains)*

E. BOUTROUX, *William James* (Paris, Colin, 1911) ;

D. PARODI, *Le Pragmat. d'après James et Schiller* (*Rev. Méta. Mor.*, 1908, pp. 93-112) ; *Pos. à Idéal.*, vol. II, p. 48.

Cf. bibl. dans UEBERWEG, V (12e éd., 1928), p. 413.

F. C. S. Schiller, pragmat. angl. : une réalité informe s'offre à l'homme pour être déterminée suivant les postulats de notre action ; le pragm. aboutit à l'humanisme :

Studies in Humanism (Londr., 1907) : trad. fr. : *Etudes sur l'humanisme*, de S. Jankélévitch (Paris, 1909).

George Tyrrell a appliqué le pragmatisme aux questions religieuses (*Lex Orandi*, Lond., 1903 ; *Lex Credendi*, Lond., 1906).

John Dewey : fondateur de l'école de Chicago (cf. H. ROBET, *Rev. Méta. Mor.*, 1913), a tiré le pragmatisme vers l'instrumentalisme. S'exerce sur un fond de positivisme : conception biologique et sociologique de l'homme, en rapport avec le *behaviorism*, de John Watson ; la religion et la métaphysique sont des sublimations de l'échec ; préoccupations pédagogiques et techniques.

De lui on peut lire en fr. :

Comment nous pensons, trad. Decroly (Paris, Flammarion, 1929) ;

Trois facteurs indépendants en matière de morale : séance de la *Soc. fr. de Phil.*, du 7 nov. 1930.

De J. DEWEY et J. H. TUFTS, *Ethics* (N. Y., 1908).

Sur D., de M. T. GILLIO-TOS, *Il pensiero di Giov. Dewey* (Naples, Loffredo, 1938) : intéressante étude critique, soucieuse de montrer les divers aspects de la phil. de Dewey et d'en respecter la suggestivité.

NÉO-RÉALISME ANGLAIS

René KREMER, *La Théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais* (Louvain, Paris, 1928).

Philippe DEVAUX, *L'Esprit du néo-réalisme anglais* (*Rev. intern. Phil.*, Bruxelles, 15 avril 1939, pp. 499-541) : bien documenté ; en outre, les sympathies de l'auteur vont à cette doctrine.

Georges E. Moore

Philosophical Essays (art. et opusc. jusqu'en 1922).

Son œuvre morale comprend *Principia Ethica :* on y voit la pensée du néo-réalisme appliquée à la morale (Cambr., 1903) et *Ethics* (Londr., 1911).

Bertrand Russell

Les plus importants de ses ouvrages portent sur la logique et la nature de la science. Il a écrit aussi de nombreux essais moraux et sociaux : ainsi, *Le Mariage et la morale*, *La Conquête du bonheur*, etc., qui ont été trad. en franç. On trouvera la liste de ces traductions en tête de son *Histoire des idées au XIX^e siècle.* Liberté et organisation, trad. Petitjean (*Bibl. des idées*, Paris, Gallimard), où Russell étudie le conflit, entre 1814 et 1914, entre la doctrine de la liberté et le souci de l'organisation, d'origine scientifique, technique et industrielle (dans cette étude, cf. sur les philos. radicaux, Malthus, Bentham, James Mill, etc., II^e Partie, sect. B, pp. 75 sqq. ; sur Marx, II^e Part., sect. C, pp. 159-196).

Samuel Alexander

Space, time and deity (Gifford Lectures, 2 vol., Londr., 1920) ; art. d'éthique dans le *Mind* (1892) sur l'idée de valeur, et dans l'*Intern. Journ. of Eth.* (1892, 1893) : caractère et conduite.

Sur Al., Phil. DEVAUX, *Le Système d'Alexander ;*

Jean PUCELLE, *La Conscience et le monde d'après Alexander* (*Rev. Méta. Mor.*, L, n° 2, pp. 269-84).

Alfred North Whitehead (Angl. passé en Amér.)

Ont été trad. en franç. :

La Science et le monde moderne (Paris, Payot, 1930) ;

Le Devenir de la religion (Religion in the making) (Paris, F. Aubier, 1939).

Sur W., de Jean WAHL, *Vers le Concret* (Paris, Vrin, 1932) ; le 2^e art. : *La Philos. spéculative de Whitehead*, p. 127 (n. 1, bibliogr.) ;

Phil. DEVAUX, *La Cosmologie de Whitehead (en prép.).*

Alexander et Whitehead sont bien plus portés à la métaphysique que par ex. Russell. Celui-ci le marque de Whitehead : « Les ouvrages récents de Whitehead utilisent des méthodes réalistes pour défendre une métaphysique plus ou moins bergsonienne » (*Essais sceptiq.*, trad. franç., p. 72).

NÉO-RÉALISME AMÉRICAIN

René KREMER, *Le Néo-réalisme américain* (Louvain, Institut sup. de Phil., 1920) :

Ralph Barton PERRY, *American Philosophy in the First Decade of the twentieth century* (*Rev. intern. Phil.*, 15 avril 1939, pp. 423-443) ;
W. Pepperell MONTAGUE, *L'Histoire du réalisme américain* (*Rev. intern. Phil.*, id., pp. 444-471).

ŒUVRES RÉCENTES EN ANGLETERRE ET EN AMÉRIQUE

Par suite de cette interaction entre les pensées anglaise et américaine, il devient plus facile pour les années les plus récentes de mener ensemble la bibliographie des deux morales anglo-saxonnes.

On trouvera des indications bibl. et des résumés pour les deux dans le vol. V d'UEBERWEG, qui contient un chap. spécial à la pensée anglaise au XIX^e^ siècle et un autre consacré à la pensée américaine.

Citons en outre :

Alban C. WIDGERY, *Contemporary Thought of Great Britain* (London, Williams and Norgate, 1927) ;

R. METZ, *Die Philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien* (Leipzig, Felix Meiner, 1935, 2 vol.) : s'étend du milieu du XIX^e^ siècle à maintenant : nov. 1934. Le vol. I contient la I^re^ Partie : « Ecossais, Utilitaires et évolutionnistes » ; mais l'ouvrage est surtout précieux à cause de la II^e^ Partie qui, dans le vol. I, comprend le néo-idéalisme et dans le vol. II, le pragmatisme, le néo-réalisme, les philosophies des mathématiques et de la logique, la psychologie et la philos. de la religion. En tête des chap. ou § concernant les auteurs, est donnée la liste de leurs principaux écrits ;

Revue internationale de Philosophie (Jean Lameere, Bruxelles), 1^re^ année, n° 3, 15 avril 1939 : Le réalisme anglo-saxon (c'est-à-dire américain et anglais). Etudes de R. B. Perry, Montagne, Sellars et Devaux.

On lira aussi avec intérêt :

1° *Contemporary British Philosophy, Personal Statements*, éd. par J. H. Muirnead, Londres :
Vol. I, 1924 : Bosanquet, Mackenzie, Schiller, etc. ;
Vol. II, 1925 : James Ward, G. E. Moore, W. R. Sorley, A. E. Taylor, etc. (avec listes de leurs écrits).

Du même auteur, John H. MUIRHEAD, le petit livre *Rule and end in morals* (Londr., Humphrey Milford, 1932) peut servir à introduire dans les débats les plus récents de la morale anglaise, notamment des Oxfordiens, car il se présente lui-même comme un « comment » des ouvrages de H. A. PRICHARD, *Duty and interest* (1928) ; E. F. CARRITT, *The theory of morals* (1928) ; W. D. ROSS, *The right and the good* (1930) ; H. W. B. JOSEPH, *Some Problems in ethics* (1931) et d'autres.

L'occasion des débats entre moralistes oxfordiens a été l'art. d'H. A. PRICHARD, *Does moral philosophy rest on a mistake ?* dans *Mind*, vol. XXI, 1912.

2° *Contemporary American Philosophy, Personal statements* (même collection).
Vol. I, 1930 : W. E. Hocking, Durant Drake, etc. ;
Vol. II, m. d. : J. Dewey, R. B. Perry, W. Urban, etc. (aussi avec listes des écrits des auteurs).

La lecture des Traités de morale plus ou moins élémentaires est souvent intéressante pour faire reconnaître le type moral d'homme que se propose un peuple. Si l'on veut, par exemple, connaître l'idéal des Américains, du moins de ceux qui ont un idéal éthique, on pourra le dégager de l'ouvrage d'

Harold H. TITUS, *Ethics for to-day* (American Book Cy, s. d. : les références s'arrêtent à 1935).

Après avoir considéré les divers « standards » proposés par la morale, devoir, bonheur, nature, réalisation de soi, l'auteur conclut à l'insuffisance de chacun et à la convergence de tous (pp. 91-92) ; puis il expose les conditions, les mobiles et les principaux problèmes (relations sexuelles, vie industrielle, etc., rapports de races) de la moralité concrète pour de jeunes Américains. Chaque chapitre

est suivi de l'indication de lectures, qui pourraient servir d'introduction à l'étude de la morale anglo-américaine : les Allemands et les Français ne sont allégués que s'ils ont été traduits en anglais.

Pour la bibl. des œuvres contemporaines de morale en Amérique, cf. une liste, partiellement classée, dans UEBERWEG, V (12e éd., 1928), p. 410 : indic. sur les travaux relatifs à la valeur : Perry, Urban, etc.

H) Morales italiennes

On trouvera des bibliographies sur les divers philosophes italiens à la fin des articles de l'*Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* (Istituto Trecanni. 1929-37) :

A *Etica*, petite histoire de la morale, par G. CALOGERO.

Le Ve vol. du *Précis* d'UEBERWEG contient, pp. 196-240, un exposé du développement de la pensée italienne aux XIXe et XXe siècles avec des indications bibliographiques.

Aug. Guzzo a écrit pour les étudiants italiens une *Breve Storia della filosofia* (Loffredo, Naples, 1936) qui peut servir aux étudiants français d'introduction élémentaire dans la connaissance de la philosophie italienne.

Jusqu'au XIXe siècle

Pour les philosophes classiques de l'Italie, voici quelques indications de travaux français, de traductions ou de références :

Sur *Machiavel* : cf. UEBERWEG, t. III (12e éd., 1924), bibl. p. 628 ;
Enciclop. Ital., t. XXI, bibl. pp. 789-90.

Sur *Campanella*, l'ouvrage de thèse de Léon BLANCHET, *Campanella* (Paris' Alcan, 1920) : Ve Partie : « La morale et la religion » ; le chap. III traite de la morale de Pomponace, Bruno, Telesio et Campanella chez qui le naturalisme de la conservation de soi se change en spiritualisme de l'union avec Dieu et de l'immortalité.

Sur *Vico* : Bened. CROCE, *La Philosophie de J. B. Vico*, trad. par Henri Buriot, Darsiles et Georges Bourgin (Paris, Giard & Brière, 1913).

XIXe siècle

Après les tentatives de Rosmini et de Gioberti pour relier le catholicisme et divers courants, idéalistes ou empiristes, de la philosophie moderne :

De ROSMINI (cf. bibl. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 202), notamment nombreux écrits moraux ;

Sur lui, F. PALHORIES, *La Philosophie de Rosmini* (th., Paris, 1908, 398 pages).

De GIOBERTI (cf. bibl. des écrits, id., p. 204).

Sur lui, G. GENTILE, *Vincenzo Gioberti* (1901).

Spaventa (1817-83) : diffuse l'influence hégélienne en Italie ; ses *Principii di Etica* ont été réimprimés avec préface et notes par Gentile.

Plus avant dans le siècle, la philosophie italienne comporta un courant kantien qu'on peut rattacher à *Canloni (1840-1906)* (polémiqua avec Ardigo sur la responsabilité dans la *Rev. ital. di fil.*, 1887) et un autre, positiviste, dont le principal représentant fut *Ardigo* et qui compta beaucoup de spécialistes connus en France : Lombroso, Ferri, Sergi, etc.

Oreslano, qui professe que la connaissance scientifique et l'action morale enveloppent implicitement une métaphysique, a publié des études morales sur Kant et sur Nietzsche et écrit *I valori umani* (1907) et des *Prolegomeni alla Scienza del Bene et del Male* .(1911).

XX^e siècle

Pour la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, cf. le tableau de la phil. italienne de G. AMENDOLA, *Le Mouvement phil. contempor. en Italie*, dans la *Rev. Méta. Mor.*, de 1908, pp. 635-65.
Sur P. Martinetti cf. pp. 654 sqq.

Ben. Croce (né en 1866)

esprit très compréhensif, défendant un idéalisme historique suivant lequel l'unité de l'esprit se déploie dans le temps comme par une spirale ascendante à quatre degrés, deux théoriques, celui de l'individuel (esthétique) et celui de la généralité (logique), puis deux pratiques, celui du particulier (économique), et celui du général (éthique) : il s'élève ainsi à un niveau supérieur d'où il repart.
Bibl. dans G. CASTELLANO, *Introd. allo studio delle opere di B. Cr...* (Bari, 1920).
Son œuvre princip. est la *Filosofia dello Spirito :* le tome III contient la phil. pratique (c'est-à-dire econom. et éthique).
Nbreux articles dans *La Critica* et la *Rev. Méta. Mor.* (*Critique de moi-même*, *Rev. Méta. Mor.*, 1919).

De Croce, ont été trad. en français :
Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel, trad. Henri Buriot (Paris, Giard & Brière, 1910) ;
La Philosophie de la Pratique, Economie et éthique, trad. Henri Buriot et D^r Jankélévitch : la concl. sur l'Esprit comme vie, p. 365, ramasse les convictions maîtresses de Croce (Paris, Alcan, 1911).
Sur Croce :
G. PREZZOLINI, *Ben. Croce* (1909) ;
E. CHIOCCHETTI, *La Filos. di Ben. Croce* (Milan, 1924) ;
Jean LAMEERE, *L'Esthétique de Croce ;*
H. WILDON CARR, *The Philosophy of Ben. Croce*, the problem of art and history (Londres, Macmillan, 1917) : chap. VI : « The volition-action. »

Giovanni Gentile (né en 1875)

Idéalisme *attualistico :* l'esprit est un acte pur avant lequel et au delà duquel il n'y a rien : de tout ce qui peut être présenté comme réel, il faut revenir à l'acte créateur qui y est immanent : ainsi il n'y a pas de réalité de l'historique et du passé, sinon par l'acte de l'historien, aucune action extrinsèque dans l'éducation que par l'éducation de soi.
Son œuvre princ. *Teoria gen. dello spirito come atto puro* (Pise, 1916 ; 4^e éd., 1924) a été trad. en fr. sous le titre *L'Esprit, acte pur*, par Aline Lion, chez Alcan (Paris).
Sur Gentile :
E. CHIOCCHETTI, *La Filos. di G. Gentile* (Milan, 1922 ; 2^e éd. augm., 1925, 601 pages) ;
F. D'AMATO, *Gentile* (Milan, 1927) ;
U. SPIRITO, *L'Idealismo italiano e i suoi critici* (Firenze, 1930) (avec indic. bibliogr.) ;
Roger W. HOLMES, *The Idealism of Giovanni Gentile* (264 pages, McMill., 1937).
De la pensée vigoureuse de Piero MARTINETTI, après son *Introduzione alla metafisica* (2 vol., 1904-5), ses écrits *Sul formalismo della morale kantiana* (1913) et *La Funzione religiosa della filosofia* (1907).
A côté de ces doctrines, une revue, le *Leonardo*, a été un centre de ralliement et d'expression pour des pragmatistes dont les deux plus importants ont été PAPINI et PREZZOLINI (de celui-ci l'*Arte di persuadere*) : cf. ci-dessus p. 94 la th. d'Emm. LEROUX : *Bibl. méthod. du pragmatisme... italien.*

Sur la philosophie actuelle, cf. Georg MEHLIS, *Italienische Philosophie der Gegenwart* (Philos. Forschungsberichte, cahier 12, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1832, 72 pages) ; bibl. *in fine.*

2 chap. sur Croce et Gentile ;
P. 61, sur l' « idéalisme magique », de G. Evola ;
P. 65, sur l'idéalisme de l'irrationnel, de N. Abbagnano ;
Pp. 67-69, sur Alfieri, Carabellese ;
P. 69, sur Aug. Guzzo ; idéalisme élargi en philosophie de l'expérience, associant inséparablement et inextricablement objet et sujet.

Pour *Aug. Guzzo*, le texte de Mehlis se réfère aux premières de ses œuvres, déjà nombreuses, à savoir *Verità e realtà*, apologia dell'idealismo (Turin, Paravia, 1925) et *Giudizio e azione* (Nuova italia, Venise, 1928). Depuis, la philosophie d'Aug. Guzzo a accentué son mouvement dans le sens de l'existentialisme. Comme particulièrement importants pour la morale et par leur suggestivité, citons les deux volumes récents *Sic vos non vobis*... (Naples, Loffredo) : dans le 1er vol. développe, en plusieurs essais, « la théorie de la conscience, acte de réponse à la Valeur, pensée elle-même, non comme objet, mais comme acte » (préf.) (1939) ; du second (1940), mentionnons la rencontre entre *il vigore*, affirmation issue de la réalité infra-humaine, et incomplète et *il valore*, dont l'actualisation ne se fait que par l'activité réfléchie de l'homme.

La maison d'édition Hermann (Paris) a commencé de publier, sous la direction d'Enrico CASTELLI une collection de monographies sur la philosophie italienne où a déjà paru de R. MICELI DI SERRADILEO, I, *Spiritualisme et idéalisme*, trad. Paques (1939).

f) Morales scandinaves

Le tome V du *Précis* d'UEBERWEG est encore ici la meilleure source d'informations philosophiques et bibliographiques (12e éd., 1928, pp. 240-280).

Nous ne considérerons que quelques noms :

Le plus important des Suédois a été sans doute *Boström (1797-1866)* : idéalisme personnel, d'où résulte dans sa morale un sentiment profond de ce que la moralité comporte d'original en chaque individu.

Sur Boström, cf. UEBERWEG, *op. cit.*, pp. 248 sqq. ; morale, p. 250 ; bibl., p. 257 ;
Em. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.* t. II (III), p. 823.

Le Danemark a produit un penseur original, *Kierkegaard*, et un professeur célèbre, *Höffding* :

Pour Sôren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes* (Samlede Vaerker, 14 vol., Copenh., 1900-06) ;
Pour les trad. franç., cf. Jean WAHL, *Etudes kierkegaardiennes* (Paris, Aubier), p. 739 ;
Pour la bibliographie des études sur Kierkegaard, cf. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 270 ; et Jean WAHL, *op. cit.*, p. 740 ;
Cf. ci-dessous p. 723.
Pour Harald HÖFFDING, cf. œuvres et exposé UEBERWEG, *op. cit.*, p. 266.
Son *Etik* (Copenh., 1887) a été traduite en fr. : cf. ci-dessous p. 590 ; sa morale procède inductivement à partir de l'expérience de la vie et classe à la manière des Anglais du XVIIIe les tendances humaines en opposant les besoins vitaux et les effets de la sympathie : pensée ouverte, mais facile.

Enfin, parmi les Norvégiens, c'est *H. Ibsen* qui peut intéresser le plus la morale. On se met, semble-t-il, au centre de son influence si l'on juge qu'il a défendu la force de l'individualité morale contre toutes les pressions qui peuvent la débiliter ou la ruiner, la pression de l'hérédité, la corruption sociale, même les attachements familiaux.

Des nombreuses études sur la morale d'Ibsen, citons en français :
OSSIP-LOURIE, *La Phil. sociale dans le théâtre d'Ibsen* (Paris, 1900) ;
P. G. LA CHESNAIS, *La Nature et l'homme d'après H. Ibsen* (*Rev. Méta. Mor.*, 1912).

J) Morales de langue espagnole, etc.

On trouvera un bref résumé de la philosophie espagnole et qqs indications bibliographiques dans le V• vol. d'UEBERWEG (12• éd., 1928) : on y signale la supériorité du métaphysicien *Balmez (1810-38)* et l'influence de *Julien Sanz del Rio* qui, vers 1860, introduisit en Espagne avec succès une philosophie inspirée de Krause.

Des contemporains, nous citerons seulement, parmi les auteurs les plus connus, intermédiaires entre les lettres et la philosophie :

De Miguel DE UNAMUNO, un vol. de *Pages choisies*, préf. trad. et notes de Maurice Vallis (Paris, Povolozsky, s. d.) ;

Et *Le Sentiment tragique de la vie*, trad. de Marcel Faure-Beaulieu (Paris, N. Rev. fr., 1917) ;

D'ORTEGA Y GASSET, *Essais espagnols*, trad. Mathilde Pomès (Paris, Ed. du Cavalier, 1932).

Signalons, en catalan, de Joaquim XIRAU, *L'Amor i la percepcio dels valors* (*Revista de psicologia i pedagogia*, nov. 1936, pp. 269-340) ; amour et morale, pp. 324 sqq.

La pensée roumaine cherche sa voie entre les influences occidentales et l'influence allemande.

Dans *Vérité et Révélation* (2 vol., Paris, Alcan, 1934), D. DRAGHICESCO défend « une nouvelle idée de Dieu » qui en fait le prolongement idéal de l'effort humain : la morale est surtout intéressée dans les chap. IV-VII de la I^re^ Partie.

Pour l'Amérique latine, cf. F.-G. CALDERON, *Les Courants philosophiques dans l'Amérique latine* (*Rev. Méta. Mor.*, sept. 1908).

A Mexico, le P^r^ *E. Chavez* collabore avec les représentants anglais et français du spiritualisme.

K) Morales slaves

Pour la pensée polonaise, on trouvera dans UEBERWEG, t. V (12• éd., 1928), pp. 299-334, un exposé de l'histoire de la philosophie polonaise par W. LUTOSLAWSKI où est particulièrement développé le messianisme polonais issu de Wronski.

Sur la morale, p. 330, notamment Tatarkiewicz : réalisme pluraliste des valeurs.

Cf. dans la thèse de Jean WAHL, *Phil. plural. d'Angl. et d'Amér.* (1920), sur l'individualisme de Wartenberg et de Lutoslawski, pp. 50-53 (bibl. p. 283).

Pour la pensée russe, cf. UEBERWEG, *op. cit.*, pp. 335-348 (J. Kolubowski et partiellement S. Frank).

On peut faire partir le développement de la philosophie systématique de la fin du XIX• siècle en Russie de l'œuvre de *Vlad. Soloview* :

Un choix de textes, avec introd. a été donné de lui par J. B. SÉVÉRAC, chez Michaud, bibl. du « Recueil des Œuvres », p. 32.

Ont été traduits en français : le livre le plus important pour la morale *La Justification du Bien*, essai de philosophie morale (Paris, Aubier, 1939) ; bibl. de S., p. 475 ;

Les Fondements spirituels de la vie, trad. Tzebricow et Martin (Paris, Beauchesne, 1932) ;

Trois conversations sur la guerre, la morale et la religion, trad. Tavernier (Paris, Plon, 1916).

Des philosophes postérieurs à S. les plus importants à citer sont :

N. Losski (né en 1870) : intuitionnisme mystique : de cet auteur a paru, chez Alcan, *La Matière, l'intuition et la vie.*

De N. O. LOSSKY et John MARSHALL, *Value and existence*, trad. du russe (Londres, 1935) : au sommet de la valeur et de la vie est montrée la plénitude spirituelle.

Simon Frank : au sein de l'un-Tout, une unité métalogique transcende et émet toutes les déterminations ;

De lui a été trad. en franç. : *La Connaissance et l'Etre* (Paris, Aubier, 1937) : une

des œuvres métaphysiques les plus vigoureuses de la pensée contemporaine.

Nicolas Berdiaeff : exprime par le caractère prophétique de ses ouvrages un des traits ordinaires de la pensée russe ; un grand nombre d'entre eux ont été traduits en français ; nous citerons :

Cinq méditations sur l'existence (Solitude, société, communauté), trad. Irène Vildé-Lot (209 pages, Paris, Aubier, 1936) : ramasse l'ensemble des thèses principales de la philosophie de l'auteur ;

Esprit et liberté, essai de philosophie chrétienne (éd. Je sers, 1933, 381 pages) ;

De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale (Paris, éd. Je sers, 1935, 384 pages).

On trouvera des informations intéressantes sur la vie et l'esprit de B. dans un art. *Un gnostique moderne, Nicolas Berdiaeff*, dans *Foi et vie*, 1938, n° 2, pp. 184 sqq.

Pour l'étude de l'antirationalisme de *Léon Chestov*, on peut lire en fr. un bon nombre de ses ouvrages : on en trouvera la liste p. 305 de *La Conscience malheureuse* (Paris, Denoël & Steele, 1936) de Benjamin Fondane qui, dans le même ouvrage, publie deux études sur Chestov : *Chestov, Kierkegaard et le serpent* et *Chestov, témoin à charge*.

On pourrait entrer dans la connaissance de l'âme de Chestov par le vol. de *Pages choisies*, trad. de B. de Schloezer (Paris, Gallimard, 1931).

Aux confins de la philosophie et des lettres, deux noms s'imposent au moraliste, *Dostoiewski* et *Tolstoï*.

Sur Dostoiewski, nous ne ferons qu'indiquer comme ouvrage d'accès : de Nicolas Berdiaeff, *L'Esprit de Dostoiewski*, trad. Lucienne J. Cain (Paris, éd. Saint-Michel, 1929).

De Léon Tolstoï (1828-1911) : *Ma religion* (Paris, 1883). *Quelle est ma vie ?* (Paris, 1888) ; *De la vie* (id.) ; *Le Salut est en vous* (Paris, 1893) ; *Qu'est-ce que l'art ?* trad. Wyzewa (Paris, Perrin).

Sur T. abond. bibl. dans Ueberweg, *op. cit.*, p. 348.

Romain Rolland, *Vie de Tolstoï* (Paris, 1911) ;

G. Dwelshauvers, *Rousseau et Tolstoï* (Paris, 1912) ;

A. H. Cranford, *The Relig. and Ethics of Tolstoï* (Londr., 1912).

L) Morales asiatiques modernes

Pour les conceptions morales et spirituelles qui se définissent dans l'Inde contemporaine à la rencontre des traditions hindoues et de la civilisation occidentale, cf. Ueberweg, t. V, pp. 414-5.

De S. Radakrishnan, *An idealist view of life* (Hibbert Lectures, 1929 ; Londres, Allen & Unwin, 1932) : c. r. par Mackenzie dans le *Mind*, 1932, p. 505.

Le même R. a écrit un ouvrage sur la Philosophie de Rabindranath Tagore, le poète, dont Gide a traduit en français le Gitanjali.

Sur *Gandhi*, on connaît le livre de Romain Rolland, *Mahatma Gandhi* (Paris, Stock, éd. nouv., 1926).

La Library of Philosophy, dirigée par Muirhead, a publié un volume *Contemporary Indian Philosophy*, personal statements, éd. par S. Radakrishnan et J. H. Muirhead (Londres, Allen & Unwin, 371 pages, 1936) qui comprend quatorze articles d'auteurs sur leur propre pensée : p. 21, une page de Gandhi ; p. 25, R. Tagore ; p. 257, Radakrishnan, etc., avec liste des écrits de chacun.

Cf. c. r. dans *Mind*, t. XLVI, 1937, p. 406.

En philosophie comme en morale, le Japon a plus reçu que donné : il en résulte que les conceptions morales japonaises intéressent plus l'historien que le philosophe. Pour l'étude de la morale japonaise en relation avec le shinto, le bouddhisme et le confucianisme, on trouvera dans le petit livre de Jean Ray, *Le Japon, puissance moderne* (Paris, Plon, 1941, 243 pages), au début de l'avant-propos et du chap. IV : « La vie religieuse », p. 47, des bibliogr. donnant l'indication des ouvrages qui conduiraient aux instruments d'une étude plus poussée. Les chap. IV et V sont les plus importants pour la morale japonaise : culte des ancêtres, syncrétisme religieux et moral, Bushido.

PREMIÈRE PARTIE

PORTRAITS MORAUX

AVANT-PROPOS

DU FOLKLORE MORAL

En raison de l'intention qui a déterminé le choix des portraits moraux auxquels est consacrée cette première partie, nous n'avons pas à y traiter de ce qu'on appelle d'ordinaire, avec une arrière-pensée d'empirisme, « les origines de la morale », à savoir les éléments du folklore et toute l'ethnographie morale, de laquelle on prétend faire sortir le développement éthique de l'humanité ultérieure. On trouvera un exemple important de l'effort pour constituer « une science éthique » avec « des faits moraux », fournis plus par la coutume morale des peuples que par les doctrines les plus personnelles et les plus élevées des penseurs moraux, dans l'ouvrage d'Edward WESTERMARCK, *The Origin and Development of the moral ideas* (2e éd., Londres, Macmillan, 1912-17, 2 vol. in-8o), trad. en franç. par Robert Godet, sous le même titre *L'Origine et le développement des idées morales* (2 vol., Paris, Payot, 1928).

L'auteur s'est occupé particulièrement de l'histoire de la morale du mariage dans *The history of human marriage* (3 vol., Londres, 1921).

L'ouvrage de Westermarck sur l'origine et le développement des idées morales comprend deux parts. — Les *chap. de I à XIII inclus* contiennent l'exposé des vues de l'auteur sur la conscience morale et la manière d'en faire l'objet d'une connaissance positive. Sa matière de faits est constituée par les jugements moraux : ceux-ci, pense l'auteur, sont directement ou indirectement autorisés par les émotions ressenties par ceux qui les énoncent : « Les hommes ont décrété que certains actes étaient bons ou mauvais à raison des émotions que ces actes faisaient

naître dans leur esprit » (trad. fr., t. I, début). Comme le soleil est jugé chaud parce qu'il nous fait ressentir une sensation de chaleur, un acte est jugé par un homme bon ou mauvais parce qu'il éveille en lui l'approbation, c'est-à-dire une bienveillance rétributive, ou la réprobation, c'est-à-dire l'indignation. Le tort des utilitaires, c'est d'avoir remplacé la considération de ces émotions par celle du plaisir et de la peine produits par les actes ; mais s'ils le font, si même ils acceptent le principe de l'utilité, c'est déjà par l'effet d'une émotion qui leur fait approuver la recherche de l'utilité et par suite le plaisir, et désapprouver la peine.

C'est dans ces émotions de louange et de blâme qu'est enveloppée l'origine de « la saveur de généralité » que comportent les évaluations morales, qui se distinguent des effets intellectuels d'émotions non morales par leur désintéressement. Cette objectivité se renforce et se corrige d'abord par l'effet de la sympathie, puis quand la société suggère ou consolide nos évaluations propres. Mais il n'y a d'objectivité invariable d'aucune d'elles.

Des théories groupées autour de ces thèses fondamentales et rassemblées dans les treize premiers chapitres, on trouvera un résumé au chap. LIII (t. II de la trad. fr., pp. 719 sqq.).

La *deuxième partie* de l'ouvrage est employée à passer en revue les divers modes de conduite moraux et pour chacun à montrer, par une abondante documentation, les variétés de l'évaluation. Le début du chap. XIV (angl. p. 328, fr. p. 337) indique *six* groupes de ces modes : envers autrui, envers soi, dans l'ordre sexuel, envers les animaux, envers les morts et envers les êtres surnaturels.

A propos de certains, des explications particulières sont proposées pour rendre compte de leur formation. Ainsi la prohibition de l'inceste est présentée comme résultant de « la remarquable absence de sentiments érotiques... entre gens ayant vécu dès leur enfance dans une étroite intimité ». La documentation de ces chapitres est riche ; mais l'entassement y est assez désordonné. Cela contribue à imposer le sentiment de la contingence morale, dont l'auteur a raison de marquer qu'il incite à la tolérance (fr. I, p. 22), mais dont on peut penser qu'il conduit aussi, comme l'a toujours fait le vieux lieu commun de la diversité des mœurs, au discrédit de la morale. On ne s'étonne pas que Westermarck fasse intervenir plus d'une fois dans la peinture de ces « variations » de la conscience morale la sélection naturelle, pour esquisser un verdict de valeur. Il n'en est pas moins vrai que son intention principale est de servir la constitution d'une « éthique scientifique » : lire tout le premier chapitre où il écrit « L'objet de l'éthique scientifique ne saurait être de fixer des règles pour la conduite des hommes, car le but de toute science est la découverte de quelque vérité ».

On trouvera *in fine* t. II (text. angl., pp. 747-824 ; trad. fr., pp. 741-835), une bibliogr. très vaste de l'expérience morale de l'humanité qui, bien qu'elle ne soit la matière d'aucun classement, peut rendre des services aux étudiants.

Observations critiques. — Nous aurons à discuter (cf. pp. 505-15) le positivisme moral, c'est-à-dire la réduction de la morale à la « science éthique » dans sa généralité. Westermarck semble échapper à la critique du moraliste en assurant, comme la déclaration citée en dernier lieu le manifeste, qu'il ne prétend pas faire œuvre de moraliste, mais de savant. Reste à savoir, et l'on pourrait, pour le vérifier, citer bien des phrases de son ouvrage, si la substitution ordinaire en ces matières de l'attitude théorique à l'exigence morale ne comporte pas des dangers. C'est en le pensant que nous indiquerons les raisons particulières de ne pas substituer dès le principe l'ethnographie morale à la morale même :

a) La pratique ordinaire de l'ethnographie objective menace la conscience morale en ce qu'elle contribue à la dégrader et à la détendre. Elle entraîne, en effet, d'une part, à remplacer la sympathie avec les initiatives les plus hautes de l'histoire humaine par l'analyse objective de manières de se comporter qui peuvent être banales et grossières. Un manuel de physique ne réunit pas toutes les conceptions que les hommes se sont faites sur la chaleur : il expose ce que nous en devons penser après une longue étude. De même la morale est destinée à discerner les manières de vivre qui, à travers beaucoup de vicissitudes, doivent être moralement jugées les plus précieuses. Son but n'est pas d'expliquer par le bas ; c'est

d'attirer vers le haut. Un musée ethnographique de l'homme nous ramène à l'homme de Cro-Magnon et au Hottentot : on peut préférer se tourner vers Michel-Ange ou saint Vincent de Paul pour trouver des modèles humains ;

b) Il est toujours, sous prétexte d'objectivité, moralement risqué de ramener vers des faits moraux, définis par une formule ou une action objectivement constatable, et par conséquent vus du dehors, en les séparant de l'alentour et de l'intimité d'où ils sont issus. Qu'elle soit à fin sceptique ou théorique, l'accumulation pêle-mêle de ces « faits » suscite et entretient l'illusion que l'expérience morale de l'homme est quelconque et remplie de contradictions ; mais il n'y a rien de plus facile que de fabriquer des contradictoires avec des différences en les fixant comme des termes absolus qui ne peuvent que s'exclure l'un l'autre. Il n'est pas contradictoire que, dans des conditions différentes, je souffle pour me réchauffer les mains ou pour refroidir une soupe ; mais oublions les conditions, cela devient un modèle d'incohérence. L'objectivité est moins que la vérité, car ce n'en est que la condition ; à plus forte raison de la moralité ;

c) Philosophiquement la dispersion de la conscience morale à travers l'espace et le temps va en sens opposé de la concentration que la moralité nous invite à opérer dans nos actions. Plus nous sommes responsable, plus nous sommes un : c'est cette unité que se propose la moralité. Elle nous apprend à assumer nos actes les plus anciens et à prévoir de plus en plus loin, comme à étendre spatialement la portée de notre pensée et de notre action, mais en organisant à la fois la succession temporelle des actes et la multiplicité simultanée des données.

Sous ces réserves, qui consistent à réserver la morale même, le moraliste devra accueillir les connaissances utiles que l'ethnographie morale pourrait lui fournir ; cela n'a guère dépassé jusqu'à maintenant le domaine de la curiosité. Ces recherches n'ont obtenu ni la précision concrète de l'histoire, qui atteint la vérité par le concours de nombreuses données dans la même région spatio-temporelle, ni la rigueur quantitative de la science, qui enlève ses lois aux circonstances de leur application mais atteint la nécessité.

Une fois écarté l'anonymat moral, la réduction de la morale à des coutumes des masses, nous pouvons aborder la description des manières les plus nobles de vivre qui aient été proposées à l'humanité. La morale est d'abord aristocratique. Elle a été faite par peu d'hommes, comme la philosophie et la musique ; et il n'y a jamais qu'une minorité de héros et de sages pour l'entretenir et lui concilier le dévouement des peuples.

I. — LE « DÉLIVRÉ VIVANT » D'APRÈS LE BOUDDHISME

Il eût été fâcheux que nous ne mettions pas dans cette galerie de portraits un sage de la Chine ou de l'Inde : nous avons choisi le bouddhiste parce que c'est celui dont le type a le plus souvent retenu la méditation des Occidentaux. Il doit donc être connu, ne serait-ce que pour aider à la connaissance de certaines de nos morales.

Voici des renseignements bibliographiques qui s'ajoutent à ceux qui ont été donnés (p. 46) sur la philosophie indienne en général : ils se réfèrent au brahmanisme, en tant qu'il a précédé le bouddhisme, et au bouddhisme lui-même.

Dans l'*Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, de Paul Masson-Oursel, déjà indiquée (cf. p. 46), on trouvera des renseignements utiles
sur le bouddhisme, p. 267, note 34 ;
sur le Nirvâna, p. 270, note 40.

Nous mentionnerons ici sur le brahmanisme :
Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1899.
Id., *Das System des Vedanta*, 3e édit.
Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Berlin, Hertz, 1894), trad. franç. Henry, 1903.
Id., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingue, Vandenhoeck, 1915).

Sur le bouddhisme, l'étudiant français a intérêt à connaître :
Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 1844, réimp. en 1876 ; à cause de son importance historique et de sa valeur de pensée.
E. Senart, *Essai sur la Légende du Bouddha*, Paris, 1882 (cf. dans l'ouvrage cité ci-dessous d'Oldenberg, pp. 69 sqq.).
H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. franç. A. Foucher, avec préf. de Sylvain Lévi (Paris, Alcan, 1894 ; plus. rééd.).
Louis de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme* (Paris, Beauchêne, 1909).
Id., *The Way to Nirvâna* (Cambridge, 1917).
Id., *La Morale bouddhique* (Paris, Biblioth. franç. de Philosophie, Nvelle Librairie nationale, 1927) : cet ouvrage, introduit par une préface d'Emile Senart, ne fait pas l'étude philosophique des notions présentées ; il contient une documentation intéressante et détaillée sur les règles et les procédés psychologiques de la morale bouddhique, particulièrement du « corps de doctrine qui appartient en

propre à l'école Sarvâstivâdin, la branche la plus importante du bouddhisme du Petit Véhicule (ancien bouddhisme de langue sanscrite) » (p. XII).
A. FOUCHER, *Le Bouddha* (*Les Grandes Figures*, Paris, Larousse, 1939).

•

1) AVANT LE BOUDDHISME

Ne serait-ce que pour mettre en évidence l'originalité du bouddhisme par rapport à la tradition brahmanique, il convient d'indiquer, au moins sommairement, sur quel fond de représentations il s'est défini : nous ne pourrons qu'en marquer deux ou trois traits essentiels. — La spéculation indienne procède des hymnes du Rig-Véda. La pensée y a d'abord été groupée autour de l'acte du sacrifice. Il inaugure le souci principal de la pensée ultérieure en ce qu'il est entendu déjà comme une délivrance, par laquelle le sacrificateur échappe au monde du changement pour atteindre au créateur du monde : « C'est la délivrance de la mort qui se fait dans le sacrifice de l'Agnihotra. »

A partir de là l'élaboration de la pensée brahmanique tirera les deux idées maîtresses qui vont constituer la trame de la réflexion religieuse et morale.

1° La plus élevée est l'identification de l'Atman au Brahman. Brahman est le principe métaphysique de l'Être, l'Absolu en son unité, le principe réel de tout ce qui est. S'il est le principe de la puissance que la caste sacerdotale trouve dans l'exercice même du sacrifice, c'est qu'après avoir été le premier-né des dieux, il est devenu pour ses adorateurs l'Un supérieur à toute détermination, vers lequel l'âme s'oriente comme vers la source éternelle des choses.

L'Atman est une notion d'origine subjective. C'est le moi, mais non ce moi empirique qui participe du changement et des déterminations; c'est « le Soi de ce moi », sa source immanente et permanente, de sorte que, dès que la pensée brahmanique eut rapproché l'Atman du Brahman et les eut identifiés, il se trouva que d'une part le Brahman en reçut une essence de spiritualité et de l'autre

l'Atman un prix métaphysique. « La découverte métaphysique des Oupanishads consiste en ce que l'homme s'y reconnaît homogène au premier principe : cela supposait que ce dernier fût au préalable doté de spiritualité. » (MASSON-OURSEL, *Esquisse...*, pp. 53-54.) Par cette identification qui faisait l'Absolu à la fois transcendant et immanent au moi, la pensée philosophique atteignait immédiatement à la plus haute des affirmations métaphysiques à laquelle elle pût parvenir. Par elle le Soi en nous devient une réduction du Soi de l'univers : le Brahman-Atman est, au plus intime de nous-même, comme le reflet d'une image humaine dans la pupille ; il s'y cache comme le scorpion dans son nid ;

2° La contre-partie de cette conception doit être la misère de la nature séparée du Brahman-Atman. Son vrai nom est Maya, l'Illusion. Le devenir ne cesse de dissoudre ce qu'il a suscité et son inconsistance souligne par opposition l'impérissabilité, l'éternité et l'unité du Principe absolu. De là découle ce pessimisme nostalgique qui, de « la douleur du monde » où l'homme est engagé le soulève comme un exilé vers l'Atman « qui est au-dessus de la faim et de la soif, du chagrin et de la confusion, de la vieillesse et de la mort » (cité par OLD., *B.*, tr. fr. p. 41).

A ces deux idées maîtresses s'est ajouté assez tôt un thème qu'on peut considérer comme intermédiaire entre l'unité de l'Absolu et la misère du moi empirique puisqu'au moment où ce troisième thème prolonge notre sujétion à l'égard du devenir, il manifeste la transcendance du changement lui-même par rapport au moi enfermé entre une naissance et une mort : c'est celui de la transmigration des âmes. Nous mourons pour renaître ; une succession de vies s'ouvre devant nous ; et bientôt la philosophie du *Karman* (1), suivant lequel chacun se fait l'une de ces vies par l'action même et la visée qu'il a eues dans les précé-

(1) *Kâma*, le désir, *Karman* (les œuvres) dominent notre vie dans le fini (cf. OLD., *B.*, p. 47 ; 4e éd., p. 51).

dentes, viendra adjoindre une signification morale au phénoménisme empirique.

C'est de cet ensemble simple et profond de représentations que vont procéder les plus puissants mouvements de la pensée indienne comme le jainisme et le bouddhisme ; c'est en opposition avec elles que s'est exercée la critique d'écoles de sophistes comparables à ceux de la Chine et de la Grèce ou de matérialistes qui inaugurent certaines des thèses qui seront reprises en Occident. Pour le rapprochement des doctrines, on peut lire de P. MASSON-OURSEL, *La Philosophie comparée*, thèse (Paris, Presses Univers., 1923) : à sa manière, qui est celle de l'histoire comparée et de la sociologie objective, cet ouvrage témoigne en faveur de l'unité de la *perennis philosophia*.

2) LE BOUDDHA

C'est du Nord de l'Inde, du Népâl, le pays des Sakyas, qu'est venue la réforme inaugurée par le Sakya-Mouni, le sage des Sakyas. Son nom était Siddhattha ; ses contemporains l'appelèrent du surnom originel de Gotama ; il est devenu le Bouddha, c'est-à-dire le Connaisseur, l'Éveillé, l'Inspiré, du jour où il a connu la vérité pour la répandre. Il a vécu au VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne, d'environ 560 à environ 480, contemporain par conséquent de Xénophane et de Confucius (cf. le tableau de chronologie comparée entre l'Occident et l'Asie dans *La Philosophie comparée* de MASSON-OURSEL, pp. 56-83). Sans être un fils de roi, il a appartenu à la classe des riches et a vécu de leur vie jusqu'à 24 ans où, sans doute réveillé par le sentiment aigu de la menace suspendue par la vieillesse et la mort, plus ou moins prochaines, sur la jeunesse et le plaisir, il partit pour mener une vie d'ascète. Pendant sept ans il chercha vainement la vérité qui lui fut révélée une nuit d'illumination où il goûta déjà « la béatitude de la Délivrance ». Après avoir repoussé Mâra, le Tentateur, qui l'invitait à

entrer tout de suite dans le Nirvâna, il décida de rester parmi les hommes pour leur faire connaître la vérité qu'il venait de découvrir. Il commença une longue prédication qui ne cessa pas jusqu'à sa mort intervenue à 80 ans environ. Le réçit de ses derniers propos à son disciple Ananda et de sa mort, dans un Soûtra en pâli, est, fictif ou véridique, beau par sa grandeur simple et calme. (Cf. OLD., *B.*, tr. fr., Ire Part., chap. V.) Par l'action des communautés bouddhiques le bouddhisme a d'abord envahi l'Inde, puis pour des raisons plus conjecturées que connues, il y a perdu son influence, mais il avait commencé à conquérir une grande partie de l'Asie.

3) LA DOCTRINE DU BOUDDHA

« Délivré, délivre ; parvenu à l'autre rive, fais-y passer les autres. »

L'essence de la doctrine du Bouddha est contenue dans « les quatre vérités saintes » qui sont énoncées en ces termes par le Sermon de Bénarès :

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur la douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que l'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir son désir est douleur, pour abréger, le quintuple attachement aux choses terrestres (1) est douleur.

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif (de l'existence) qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouble çà et là son plaisir : la soif de plaisirs, la soif d'existence, la soif de puissance.

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur la suppression de la douleur, l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui faisant pas de place.

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur : c'est le chemin sacré à huit branches qui s'appelle : foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, attention pure, méditation pure. »

De ces quatre vérités qui constituent « le noyau du Dhamma », de la Doctrine, nous allons expliquer sobrement le contenu.

(1) C'est l'attachement au corps, aux sensations, aux représentations. aux formations (cf. *infra*, p, 115), et à la conscience.

La *première* retient du dualisme brahmanique entre l'Atman-Brahman et le monde de l'apparence le second terme, mais elle l'aggrave du fait qu'elle dépouille le premier de sa positivité métaphysique. Si *illusion* veut dire jeu, la douleur n'est pas une illusion. Une illusion peut être dissipée au cours de la vie ; elle se définit par opposition à la vérité qui se met à côté d'elle dans le monde. Rien de tel ici : le salut ne consistera pas à aménager le monde, mais à le nier. La douleur, la terrible instabilité du devenir sont l'existence même ; ils ne peuvent en être séparés. Ce n'est pas d'eux dans l'existence, c'est de l'existence qu'il faudra se détacher. De cette existence la littérature bouddhique contient de pénétrantes et d'émouvantes peintures et ce serait un pessimisme radical, si précisément la doctrine ne prévoyait pas la possibilité d'y échapper en se délivrant, par la mort et autrement que par la mort, de l'existence même.

L'essence de la *deuxième* vérité sur l'origine de la douleur est le « lien de causalité ». Il faut entendre ici par causalité un enchaînement dynamique et concret auquel le mot de devenir est celui qui convient le mieux. La flamme, qui s'entretient en détruisant ce qui l'alimente, exprime bien cette réalité dont l'instabilité a permis la vérité du malheur vital. Au cours de ce devenir se distinguent des moments dont on peut remonter ou descendre la série qualitative : nous la descendrons :

Au départ est « l'ignorance » : cette ignorance n'est pas une ignorance scientifique ; bien que le bouddhisme soit une religion de caractère intellectuel, puisque le salut y dépend d'abord de la connaissance, il coïncide avec beaucoup de morales et de religions par l'indifférence à l'égard de l'acquisition scientifique des vérités. La soif de la connaissance est une « concupiscence » comme les autres. A quoi bon connaître le devenir qui fuit et entretient le malheur ? A quoi bon tirer de la connaissance une technique, puisqu'elle ne pourrait qu'alimenter le désir ? L'ignorance qui est ici dénoncée est l'ignorance religieuse, celle des quatre vérités

saintes, de sorte que, ces vérités ayant été découvertes par le Bouddha, ce n'est qu'en devenant bouddhiste et même un autre Bouddha qu'on peut être sauvé.

2 : « De l'ignorance proviennent les formations » (sankhâras). Ce mot désigne des genèses qui, au sein de l'existence, à la manière de tendances, engendrent des déterminations. Ces déterminations, naissantes et évanouissantes, peuvent être des phénomènes aussi bien, comme nous dirions, subjectifs qu'objectifs, car le dédoublement propre à la conscience, en tant que connaissante et que connue, n'est indiqué qu'après la mention des sankhâras.

3 : « Des formations provient la connaissance » : ce texte doit être compris sur la trame de la transmigration des âmes ; en conséquence il s'agit ici de la conception, à partir de laquelle la conscience ou la connaissance devient possible et active ; la troisième proposition se termine par : « et de la connaissance proviennent nom et corporéité » : ces mots sont clairs en fonction de la conception. C'est ici qu'il faut invoquer la théorie de la rétribution morale des vies antérieures pour comprendre que l'homme conçu prenne tel nom et tel corps, ce qui, par cette sorte d'accumulation mnésique, fait penser à la durée bergsonienne toujours panmnésique. A cause de l'inégalité nécessaire de ces rétributions, il doit y avoir plusieurs régions de la transmigration : elles sont au nombre de cinq : le règne des dieux, des hommes, l'empire des fantômes, le règne animal et les enfers. La sanction des mauvaises actions se partage entre la vie humaine et la vie infernale. Le nirvâna qu'obtient la délivrance met le délivré au-dessus des dieux.

4 : « Du nom et de la corporéité proviennent les six domaines. » C'est ici que nous accédons proprement au détail de la vie subjective, la cosmologie s'y poursuit en psychologie. Les « six domaines » sont les cinq sens et l'entendement, en rapport avec leurs objets ; la pensée est entendue comme une vision, une appréhension intellectuelle, ce qui, dans les limites du phénoménisme de toute détermination, fait, des notions, des objets comme donnés.

De là dérivent facilement les productions 5, 6 et 7 : « Des six domaines provient le contact » : c'est la condition essentielle de toute sensation en acte ; et « de la sensation provient la soif (ou le désir) ». C'est ici que commence la péripétie capitale : les formations psychologiques engendrent chez l'ignorant de la révélation bouddhique toute la variété des désirs qui se laissent répartir en autant de classes qu'il y a de domaines. Puisque l'entendement est l'un d'eux, nous vérifions ici ce qui a été dit tout à l'heure sur le vice de la curiosité intellectuelle, qu'il faudra se rappeler chaque fois que l'on voudra pousser trop loin la réflexion sur la doctrine, car celle-ci en tirera l'indifférence à la nature de l'Absolu, comparable à celle du positivisme européen.

8 et 9 : Nous voici amenés au couple de propositions qui expriment ce qu'il y a d'existentiellement le plus important dans le bouddhisme. « De la soif provient l'attachement (à l'existence) ; de l'attachement (à l'existence) provient l'existence. » Ces textes; contiennent l'analyse la plus profonde, analyse de portée impérissable, que le bouddhisme ait vulgarisée. L'existence y est conçue comme le tout des déterminations de sorte que l'attachement aux déterminations fera l'attachement à l'existence. Il en résulte que le problème, non seulement principal, de notre vie, et pour autant que nous en prenons conscience par la morale, de notre vie morale, mais le problème unique consistera dans la manière dont nous nous attacherons aux déterminations ou nous en détacherons. Rien n'est nôtre, implique l'éthique, que par l'attachement par lequel nous le faisons nôtre : le salut doit donc advenir par la manière dont nous opérons attachement ou détachement. Que la solution bouddhique de ce problème soit radicalement négative et que le détachement absolu doive nous apparaître comme une limite, cela vérifie aussi que la pleine conscience d'une idée suppose qu'elle ait été d'abord considérée dans sa pureté conceptuelle, qui est justement toujours une idée à la limite. Le bouddhisme a poussé à bout avec une extrême pénétration la

méfiance et la condamnation de l'attachement puisqu'il dénonce au delà de l'adhésion aux déterminations passagères, jusqu'à cet attachement qui persisterait dans une complaisance pour l'absorption en soi : il doit encore être dépassé pour que l'on entre dans la délivrance.

Le reste de la formule de causalité ne fait que déployer cet enchaînement de onze productions : « De l'existence provient la naissance ; de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. » Nous sommes ramenés à la douleur comme elle a été montrée par la première vérité.

Il suffit de renverser ce que nous venons d'apprendre pour accéder à la suppression de la douleur, à laquelle se réfère la *troisième* vérité. Puisque la douleur procède de l'attachement, l'attachement du désir, le désir en définitive de l'ignorance de la vérité révélée par le Bouddha, il faudra, si difficile que ce soit, comprendre jusqu'au fond que le repos n'est possible que par le détachement absolu à l'égard de toutes les déterminations, l'extinction de la convoitise, l'anéantissement du désir, la fin de la soif, le Nirvâna. Au milieu de tous les hommes qui « se fatiguent », il n'y aura que le saint à être heureux « sans se fatiguer ». En atteignant la fin du désir, il aura atteint « la fin du monde ». Comment accéder au détachement ? c'est ce que par des titres enseigne la quatrième et dernière vérité : « Le chemin vers la suppression de la douleur. » Ce que contiennent ces titres, c'est la morale du bouddhisme, le « véhicule » : voilà ce que nous devons maintenant indiquer. Qu'est enfin ce Nirvâna qui est désigné comme l'état de détachement parfait, ce sera le second des deux exposés par lesquels nous allons terminer ce résumé du bouddhisme.

4) La morale bouddhique

D'après ce qui vient d'être annoncé, l'ascèse bouddhique se présente comme un chemin vers une limite ; mais comme il convient

d'une limite, elle transcende tout ce qui a été vrai du chemin. Cela entraîne la conséquence que la morale est dans le bouddhisme pour autre chose qu'elle-même et cela indique déjà ce qui sera vrai de tant de morales européennes, et, dans la mesure où l'identification avec la réalité infinie oppose un salut à la médiation à travers les déterminations définies, de toute morale allant au bout de son ambition, à savoir que la vie humaine, par l'opposition du bien et du mal, vise au delà d'eux.

Oldenberg, en montrant que la *quatrième* vérité sainte définit la place et les divisions scolastiques de la Morale bouddhique, l'oppose aux deux précédentes qui constitueraient « comme la Métaphysique du Bouddhisme » (1). La première affirmation est acceptable ; la seconde est discutable. Précisément, si le bouddhisme subordonne bien le salut à la connaissance, cette connaissance ne peut être appelée métaphysique comme l'était la philosophie védique. Dans le bouddhisme, comme nous le verrons par la question de la nature du Nirvâna, il y a la place de l'Absolu, mais c'est un trou ; car l'Absolu n'y est pas mis. Ce que la seconde vérité déroule, ce n'est pas une métaphysique, c'est une phénoménologie. A proprement parler la dialectique du salut est la négation d'une négation, dont on peut dire qu'elle tourne autour de ce que devrait saisir l'affirmation. C'est pourquoi le terme usuel de salut ne doit être ici employé qu'avec une réserve mentale. Ce salut est plutôt le sauvetage parfait ; et le terme de délivrance est celui qui est le seul exact. Même faut-il marquer que la délivrance se définit par ce dont elle délivre, non par ce en quoi elle délivre. L'exilé sort de l'exil, mais entre-t-il dans un pays d'où il était exilé ?

Marquons d'abord de la morale bouddhique, du chemin de la suppression de la douleur, qu'il constitue une ascèse raisonnable. Ce chemin est un « chemin de milieu » : il exclut aussi bien l'ascé-

(1) OLDENBERG. *Le Bouddha*, etc. (trad. fr.), p. 288 ; 4e éd., p. 324.

tisme excessif et fanatique que la complaisance pour les biens dont il se faut se détacher. C'est une douceur insistante, non une violence, qui serait suspecte d'être un travesti de « la soif », par exemple de l'orgueil. Un beau texte compare le sage à la corde d'une lyre qui doit, pour donner le son qu'elle doit émettre dans sa pureté, n'être ni trop tendue, ni relâchée. Ce feu dont l'amour divin enflamme les âmes chrétiennes est remplacé dans le bouddhisme par une lumière diffuse qui éclaire sans brûler.

Oldenberg, utilisant un texte, propose de subdiviser en la simplifiant la morale bouddhique en trois sections, qui sont la Droiture, la Méditation, la Sagesse (1). Elles s'intriquent pour préparer le saint.

La Droiture est faite pour le moine à ses premières étapes, où il ne se distingue guère encore de ces laïcs, qui restent trop faibles pour tenter l'imitation du Bouddha, mais manifestent leur respect envers ses enseignements en vivant moralement et en donnant le nécessaire aux moines isolés ou en communauté. La négativité de la pensée bouddhique se révèle déjà dans le code de la droiture, car, en faisant consister l'idéal à fuir l'impureté, c'est surtout par des impératifs négatifs qu'il doit se formuler. C'est ce que vérifient les règles qui forment « la quintuple droiture » :

1° « Ne pas tuer d'être vivant. » Cette première règle est une de celles qui ont tenu le plus intimement à l'âme indienne, car elle est commune aux Brahmanes, aux Jaïnas et aux Bouddhistes. Ce respect de la vie, en rapport avec la transmigration, s'étend aux plus petits des animaux, « un ver ou une fourmi ». Il suggère beaucoup de pratiques des moines : il défend de boire de l'eau contenant la moindre vie animale, de porter des vêtements de soie ;

2° « Ne pas prendre ce qui ne vous appartient pas. » Cela devient pour le moine la défense de posséder. Toute communauté est une « communauté de mendiants ». Ses membres ne sont auto-

(1) OLDENBERG. *Op. cit.*, p. 288 ; 4e éd. (1934), p. 326.

risés à satisfaire que les besoins indispensables à l'entretien de la vie, de la manière la plus simple, et les laïcs ne sont jamais invités à donner que ce qui est nécessaire à l'alimentation, au vêtement, au gîte et au soin des malades. Pendant des siècles, l'interdiction de recevoir de l'or et de l'argent put être maintenue parce qu'elle tenait à l'essence même du bouddhisme, puisqu'il condamnait la convoitise ;

3° « Ne pas toucher à la femme d'un autre », ce qui devient pour le moine le devoir de continence absolue. Y aide sans doute le sentiment de l'infériorité des femmes que le Bouddha a toujours tenues pour les tentations les plus dangereuses qui pussent menacer l'homme. Même les communautés de nonnes furent sous la dépendance des communautés de moines ;

4° « Ne pas dire ce qui n'est pas la vérité. » Cette règle engendra des prescriptions minutieuses et précieuses contre les diverses manières de mentir, comme la calomnie, car c'est la calomnie qui brouille les amis, et cela ne peut que blesser le sage qui fait sa joie, ses délices de la concorde ;

Enfin 5° « Ne pas boire de liqueurs enivrantes », en si petite quantité que ce soit, « même bue avec le bout d'une tige de pâturin » et comme remède (1).

Ces règles sont voisines de beaucoup de celles qui se retrouveront dans le christianisme : elles conduisent souvent à de belles expressions et à de généreuses actions ; et le bouddhisme doit être honoré comme une des plus hautes écoles où l'humanité a appris la sagesse. Mais on trahirait l'originalité des deux religions si l'on ne soulignait la différence de tonalité entre le bouddhisme et le christianisme. Tandis qu'en celui-ci l'amour et la charité sont à la source et au cœur de la morale, que l'homme doit s'oublier pour se fondre en autrui et en Dieu, que d'ailleurs ce feu doive alimenter la contemplation ou l'action, la sensibilité morale du

(1) L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Mor. bouddh.*, p. 65.

bouddhiste est toujours dominée par la visée de détachement. C'est encore se livrer que se livrer à la charité. Dans l'apologue de Longue-douleur et de son fils Longue-vie (1), le principe de l'aphorisme du père que le fils comprend et explique s'énonce « L'inimitié s'apaise non par l'inimitié, mais par l'absence d'inimitié. » Il serait chrétien de dire « par l'amour ». Au-dessus des mouvements les plus nobles de la sensibilité, il y a dans l'esprit bouddhique comme une peur de s'aliéner, serait-ce pour autrui, dans le désir, d'adopter le désir d'autrui : l'indifférence reste la condition idéale de la préparation morale à l'anéantissement du désir.

C'est pourquoi la Droiture, qui est en somme le devoir envers autrui, doit le céder à la Méditation, par laquelle le sage revient vers lui-même. C'est ici que commencerait l'analyse la plus intime des moyens spirituels (2) par lesquels le moine s'oriente vers le Nirvâna. On voit dans un texte du Bouddha comment la bienveillance et la bienfaisance, qui sont les fruits principaux de la droiture, conviennent à la préparation du salut : « Après le repas, dit-il, de retour de la quête, je vais à la forêt. » Là, explique-t-il, il s'isole, s'asseoit dans l'immobilité et demeure, « laissant, dit-il encore, la force de la bienveillance, dont est pleine ma pensée, s'étendre sur un des quartiers du monde, puis sur un deuxième, un troisième, un quatrième, en haut, en bas, en travers, en tout sens, en toute plénitude, sur l'univers tout entier ». Comment ne pas voir dans ce texte un procédé intime par lequel les déterminations particulières sont peu à peu confondues et dépassées, de manière à ce que l'esprit parvienne à une existence de la conscience dans laquelle rien ne l'attire et ne l'accapare plus. Ainsi la bienfaisance indifférente envers les autres devient-elle comme le

(1) OLDENBERG. *Le Bouddha*, p. 295 ; 4e éd. (1934), p. 331.

(2) On trouvera pour cette étude des renseignements précis dans l'ouvrage de L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Mor. bouddh.* : sur le recueillement comme « vidage », chap. II, § 1 ; sur la méditation de l'horrible, p. 82.

moyen de se détacher du moi empirique en autrui et en soi-même.

Capitale est en effet l'attitude du sage à l'égard du moi. S'agit-il du moi empirique, du moi engagé dans le corps, mêlé au monde, ce n'est qu'une formation comme les autres ; il est entraîné par la loi de causalité qui est un devenir sans autre unité que la continuité instable de son enchaînement. L'exigence de pureté ordonne de s'en délivrer, comme de l'attachement à toute détermination, parce qu'il n'est pas autre chose que leur collection en tant que nous les faisons nôtres. Mais par cette épuration même se révélera un autre moi, dont la perfection et surtout la consistance intérieure doivent être le fruit le plus précieux de la méditation : « Par ton moi aiguillonne ton moi ; par ton moi cherche ton moi ; ainsi gardant bien ton moi avec vigilance, tu vivras, ô moine, en félicité... » Avant toute chose, qu'on affermisse son propre moi dans le bien ; qu'on n'instruise les autres qu'ensuite : ainsi le sage restera exempt de tout mal. Cela ne se fera pas sans une prudence, qui se méfiera de la fréquentation des autres comme d'une occasion fréquente de dangers moraux. Mârâ, le Malin, la Mort, est toujours prêt à nous tenter.

Quand ce combat solitaire, où l'examen de conscience laisse sans le secours d'un intercesseur, s'achèvera en victoire, l'entrée dans la Sagesse pourra intervenir. En allant vers elle, le bouddhiste est soutenu contre le pessimisme par le pressentiment joyeux de la condition la plus haute. Puisque la croyance d'une communion avec l'Absolu est ici écartée, il faut entendre le terme du chemin vers la suppression de la douleur comme une concentration du moi en lui-même par laquelle il s'abstrait de toutes les formations et de tous les désirs, se soulève au-dessus d'eux, échappe à tout ce qu'ils ont de déterminé et par suite de limitatif, et cesse de s'aliéner dans des choses dont la multiplicité, la fugitivité est désespérante, pour trouver, dans la pure possession de soi, dans l'indépendance, dans la suffisance, la Délivrance et la joie. S'y vérifie la parole souvent répétée du Bouddha, l'enseignement qu'il

a répandu pendant quarante-quatre ans de prédication et éprouvé par sa propre Perfection : « Tout ce qui est sujet à la naissance, tout cela est également sujet à la disparition. » Parfois cette expérience suprême est entourée d'hallucinations, de manifestations psychophysiologiques : elles ne sont que la gangue du joyau.

5) Le Nirvana

Nous voilà amenés à la seconde des questions (cf. p. 117) qu'il restait à nous poser : « Quel est le contenu de cet état dernier par identification avec lequel tout homme devient à son tour un Bouddha ? Qu'est-ce que le Nirvâna, où il obtient l'extinction du désir, où la flamme du devenir s'éteint ? »

C'est ici qu'éclate la différence entre l'ancienne conviction brahmanique et le bouddhisme. Ce qui se proposait au terme de la première, c'était une union positive avec un Absolu positif. De ce qu'il était au-dessus de toute opposition, il était bien premier par rapport à toutes les déterminations, indépendant d'elles et pur de toute contamination avec elles ; mais cette supériorité n'autorisait aucun agnosticisme, car l'un de Brahman et d'Atman assurait en même temps la spiritualité de Brahman et son immanence à l'Atman, au moi élevé par l'union à l'éternité. C'est au contraire un agnosticisme métaphysique, en liaison avec un positivisme moral, qui se définit au terme du bouddhisme. Ce moi, cette indétermination qui est visée, est-ce un être, est-ce un néant ? A cette question aucune réponse n'est donnée. D'abord l'opposition même de l'être et du néant, comme celle du moi et du non-moi est transcendée par le Nirvâna, de sorte qu'il doit échapper aux mots par lesquels on voudrait le déterminer, soit comme l'un, soit comme l'autre ? Bouddha a-t-il ésotériquement penché vers la solution négative et hésité à révéler toute son opinion ? Peut-être ; mais il n'est pas nécessaire d'aller jusque-là ; car c'était tout l'esprit de sa philosophie qui devait le maintenir dans l'indécision. Cette philosophie est proprement une doctrine de vie, d'ailleurs

contre la vie ; c'est le salut qu'il veut obtenir ; et la préoccupation de fonder métaphysiquement ce salut est par rapport à ce salut étrangère. On peut même juger qu'elle en détourne, car la recherche d'une connaissance toute spéculative, n'est-elle pas une nouvelle tentation de « la soif » que précisément il s'agit de tarir ? Pour que le Bouddha entre après la mort dans le Nirvâna, il faut déjà qu'il y entre dès sa vie, qu'avant d'être le Délivré pour toujours, il soit le Délivré vivant. N'en suit-il pas que l'inquiétude métaphysique qui se réfère à ce qu'il y a au fond de nos expériences doit disparaître devant le succès des moyens à employer pour atteindre à la quiétude ?

A sa manière le Bouddha s'accorde avec nos positivistes quand, jugeant que l'utilisation des résultats de la technique scientifique doit suffire au bonheur de l'homme, ils professent que celui-ci n'a que faire de l'Absolu ; eux aussi nous limitent aux phénomènes ; mais, à l'inverse du bouddhisme, c'est pour que nous nous y attachions à leur efficacité matérielle ou affective, tandis que Bouddha les condamne. Sa philosophie est déjà une philosophie de la relativité, mais celle-ci est pour lui négative : derrière elle il n'y a qu'un vide et c'est par la négation de ces phénomènes, bien qu'ils constituent les seuls contenus de notre connaissance, que nous pouvons accéder à la possession de nous-même et au repos parfait. Sera-ce naître ? Sera-ce périr ? Au sens métaphysique de ces mots, ils n'ont plus de portée au delà des déterminations ; en tout cas ce ne sera plus vivre, et rien de meilleur ne peut être obtenu par nous puisque la vie n'est que la douleur. Qu'importe que « le Moi ne soit pas » si, en supprimant tous les phénomènes du moi empirique, la négation du moi fait la paix du moi, indépendamment du temps et même de son opposé, l'éternité. Dans la position métaphysique il y a une option pour l'un ; mais pour le bouddhiste, si l'un ne se comprend que comme l'opposé du plusieurs, il doit, comme le plusieurs, être transcendé. Nous planons dans le vide, mais il suffit que nous planions.

6) Examen critique

Le rapprochement du bouddhisme avec l'agnosticisme positiviste en marque la modernité. Ce n'est pas une philosophie de la jeunesse, c'est une philosophie de la maturité, qui suppose derrière elle bien des déceptions et du scepticisme. Rien d'étonnant par conséquent à ce que nous nous interrogions pour voir ce que nous en pouvons retenir.

1. Il faut d'abord avouer ce qui fait l'incontestable prix de la morale bouddhique : c'est une admirable école de détachement. Plus ou moins toute morale, de cela seul qu'elle discerne entre le bien et le mal et déconseille le mal, entraîne à se détacher ; la religion en y ajoutant l'élan vers l'Absolu, qui est toujours dans sa plénitude l'indéterminé, la surdétermination, renforce cet entraînement à proportion des énergies affectives qu'elle mobilise. Toutes sont dépassées par le bouddhisme en ce que le détachement n'est pas pour lui une ascèse parmi d'autres, à appliquer jusqu'à un certain point et avec les autres, mais est la fin même de son effort contre le désir, la condition nécessaire, unique et suffisante de la délivrance. La plupart des actions que l'époque actuelle exerce sur les hommes vont en sens contraire : elles cultivent la curiosité, l'avidité, l'impatience ; la science et l'État conspirent pour nous attacher aux déterminations et le conflit de ces ambitions surexcitées engendre la révolution et la guerre. La sagesse bouddhiste, au milieu de ces fièvres, ne peut pas ne pas paraître un asile de repos.

2. Reste à savoir si nous sommes tous faits pour ce repos. En vertu des relations qui rapportent les déterminations à l'existence, l'existence pure, celle que laisserait l'effacement des déterminations, est toujours teinte par le retentissement sur elle de la façon dont ces déterminations ont été traitées. Il en résulte que le détachement bouddhiste est un certain détachement, le détachement d'un solitaire, individualiste. Le mystique chrétien

est, au cœur de lui-même, et sous réserve du cortège composé par la communion des saints, solitaire, mais avec Dieu ; le moine bouddhiste l'est sans Dieu. La tonalité existentielle de son détachement est la froideur, l'impassibilité ; et la joie qu'il en reçoit est celle d'une lumière, non celle d'une ardeur, sans pourtant que cette lumière, qui n'est pas celle de l'intelligibilité, donne autre chose que sa blancheur vide. Peut-être peut-on dire, pour autant que notre langage convient encore à ces expériences extrêmes, que c'est une tension nulle ; mais cela peut-il convenir à des peuples que leur caractère physiologique et mental prédispose à chercher la souveraineté du moi sur ses contenus dans un maximum de tension ? Des hommes nés actifs peuvent-ils ratifier un idéal qui porte l'inactivité à sa limite ? Il y a bien des façons dont l'existence peut en nous se rendre indépendante des déterminations : le bouddhisme n'est que l'une d'entre elles ; et sans doute faut-il marquer, contre ce qu'il implique lui-même, que l'existence est plus que le total de ses contenus de sorte qu'elle est dès le principe indépendante de leur succession et généralement de leur multiplicité, par suite de l'instabilité qu'elles entraînent.

3. La valeur morale comporte évidemment des vertus passives comme des vertus actives : il y a bien des cas où l'humilité vaut mieux que l'ambition, ne rien faire qu'agir, la continence que l'acte sexuel, et ainsi de suite. Mais faut-il en conclure que les vertus actives doivent être dévaluées. Déjà des contemporains du Bouddha ont reproché à sa morale d'entendre le désintéressement comme le désintérêt à l'égard de tout ce qui est requis par une société ; et l'on pourrait penser que sa diffusion n'est guère favorable à l'expansion de l'esprit, si toujours un monachisme ne se présentait dans la vie totale de l'humanité comme aristocratique et exceptionnel par l'effort et l'ascétisme qu'il demande à ceux qui s'y dévouent. Le bouddhisme n'exclut personne ; mais ceux qui ont pu devenir des Bouddhas à l'imitation de leur maître n'ont jamais été qu'une aristocratie spirituelle, qui a

été en outre toujours innocente de l'esprit de domination. Le bouddhisme n'a jamais été une philosophie sociale.

4. Sa principale insuffisance est la simplicité de son sentiment de la douleur. Il en fait une dénonciation massive comme si elle devait être l'objet d'un jugement unilatéral. Il a du mal une idée aussi brutale que celle que se font du bien les positivistes qui le conçoivent comme un objet à fabriquer. Or le pessimisme a comporté des formes si diverses que certaines sont adoptées par le raffinement artistique et même par la vie morale, puisqu'on a traité de la volupté de la souffrance et des joies du sacrifice. Plus riche et plus profonde sera une philosophie qui reliera le mal au bien en cherchant dans leur relation et dans l'activité utilisant l'énergie de cette relation le double moyen d'ennoblir la douleur et d'en faire la source de la joie.

5. De cette conversion miraculeuse, seul l'amour est capable. Il manque au bouddhisme. Ni l'Absolu n'y devient l'objet d'un amour parce qu'il est dénué de personnalité et reste même une absence, ni les hommes ne sont invités à chercher autre chose que la vicinité de leurs saluts respectifs, ni le moi n'est entraîné à se porter à cette hauteur de générosité, non plus tolérante, mais donnante, où il en vient à affronter la souffrance et même à la rechercher, pour cette raison que celui qui aime n'aime jamais mieux qu'où il assume les imperfections des autres et de l'expérience de tous.

Bibl. à propos de l'influence de la pensée indienne sur la philosophie extra-indienne. Em. BRÉHIER dans sa *Philosophie de Plotin* (Paris, Boivin, s. d., cours de 1921-22) admet l'influence de l'identification brahmanique de Brahman et d'Atman, identification sans médiateur, sur la pensée de Plotin (VII, l'orientalisme de Plotin).

Le cas schopenhauerien a été l'exemple le plus important en morale de l'influence du bouddhisme sur l'Occident.

On trouvera dans le *Sens de la Souffrance* (trad. Klossowski, Paris, Aubier) trois essais de MAX SCHELER dont le premier confronte la réflexion bouddhiste sur la douleur avec les autres philosophies et notamment la philosophie chrétienne de la souffrance (p. 35 sqq.) : » Les deux conceptions, l'occidentale [à savoir la lutte par la science contre le mal] comme l'hindoue, pourtant diamétralement opposées, ont pourtant ceci de commun que ni l'une ni l'autre ne connaissent la différence de la souffrance noble d'avec la souffrance ignoble » (p. 41). Au contraire, on trouve dans la doctrine chrétienne, « comme une inversion absolue du comportement humain en face de la souffrance » (p. 63).

SOCRATE ET PLATON

Pour quiconque s'intéresse aux résultats définitivement acquis de la morale, au lieu d'en suivre les vicissitudes au hasard de leur succession, il suffit, pour comprendre comment s'est formé l'idéal hellénique de l'homme, tel qu'il a été systématisé par Aristote, de partir de l'inventeur de l'intellectualisme, Socrate.

Comme il n'a rien écrit, il n'est pas étonnant que la connaissance que nous avons de Socrate comporte une large part d'incertitude : elle entraîne l'indécision des historiens. Certains ont attribué à Socrate la théorie des idées, en défendant la thèse que « Socrate aurait été le chef d'une communauté pythagoricienne » d'où Platon aurait tiré sa propre inspiration (cf. pour A. E. TAYLOR, *Varia Socratica* (Oxford, 1911) et pour BURNET, son éd. du *Phédon* et les chap. sur Socrate dans le tome Ier de sa *Greek Philosophy* (1920)). D'autres, sans s'engager dans ce dogmatisme métaphysique, attribuent au moins à Socrate un mysticisme de la contemplation du Beau et du Bien : cf. A. K. ROGERS, *The Socratic Problem* (1933).

La tradition française était plus prudente, tempérant Platon par Xénophon, s'attachant aux textes d'Aristote comme aux plus assurés. Elle s'exprime dans l'étude d'Emile BOUTROUX, *Socrate fondateur de la science morale* (publiée en 1883 dans les comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques et recueillie dans les *Etudes d'histoire de la Philosophie* (Paris, Alcan, 1897). Charles WERNER (*La Philosophie grecque*, Paris, Payot, 1938, chap. II : « La sagesse : Socrate ») se tient près de cette tradition : il insiste particulièrement sur l'influence d'Anaxagore. Les textes d'Aristote sont aussi retenus avec grand soin dans le chap. sur Socrate de la *Geschichte der Ethik* d'Ottmar DITTRICH, et dans celui de la *Pensée Grecque* de Léon ROBIN (pp. 178-93).

Presque en deçà de l'extrême prudence se tient Emile BRÉHIER dans les quelques pages, consacrées à Socrate, de son *Histoire de la Philosophie*. Pour lui le seul objet de Socrate était de faire reconnaître aux hommes qu'ils ne savent rien (pp. 93-94) : Platon le montre cherchant sans aboutir dans le *Lachès* ce qu'est le courage, dans l'*Euthyphron* ce qu'est la piété, ou dans le *Charmide*, la tempérance. Il ne se serait donc pas proposé d'enseigner, mais seulement de frapper l'esprit des gens qu'il rencontrait, tantôt les excitant, tantôt les stupéfiant, comme « une torpille » (*Ménon*, 79 *c*-80 *d*) ; ce sont les penseurs ultérieurs qui auraient prêté à Socrate leurs propres conceptions.

Il est bien difficile d'admettre que le souvenir de Socrate se soit prolongé si longtemps et de façon si déterminée s'il n'avait fait qu'ébranler les esprits sans les orienter. Admettons qu'il se soit souvent contenté de suggérer, ce ne sont pas toujours ceux qui suggèrent qui possèdent la moindre puissance de détermination ; et la manière dont ils sont compris n'est pas moins leur œuvre que les mots dont ils peuvent se servir pour exprimer ou amorcer leur pensée. Il nous paraîtrait donc

forcé de trancher entre la visée de Socrate, qui s'est aussi manifestée d'ailleurs dans les événements les plus illustres de sa vie, et la tradition intellectualiste qui s'est réclamée de lui.

Pour une étude de la pensée et particulièrement de la pensée morale de Socrate, on pourra utiliser, en plus des écrits déjà mentionnés :

Alfred Fouillée, *La Philosophie de Socrate* (2 vol., Paris, Alcan, 1874) : fait de Socrate un métaphysicien ;

Karl Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates* (2 vol., Berlin, 1893-1901) ; cf. du même le chap. sur Socrate dans le tome I^er^ de sa *Geschichte der antiken Philosophie* (1921) : tient pour décisif le témoignage d'Aristote, mais récuse le témoignage de Xénophon, comme ayant subi l'influence d'Antisthène ;

Léon Robin, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate* (*Année Philos.*, 1920) ;

Cl. Piat, *Socrate* (2^e^ édit., Paris, 1912) ;

Heinrich Maier, *Socrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tubingue 1913) ;

Léon Robin, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate* (*Rev. des Etudes grecques*, XXIX, 1916, p. 129) ;

E. Horneffer, *Der junge Platon* (1922) ;

Eugène Dupreel, *La Légende socratique et les sources de Platon* (Bruxelles, 1922) : écrit contre la tradition (cf. p. 9), « l'idée de la philosophie intégrale n'appartiendrait pas à Socrate, Platon et Aristote, mais à Protagoras et à Hippias » (p. 255) ; c'est plutôt la figure de Socrate qui est née de la dialectique, que la dialectique de Socrate ; c'est une « création littéraire » (p. 200) ;

C. Schrempf, *Sokrates, seine Persönlichkeit und sein Glaube* (Stuttgart, 1927) ;

Louis Lavelle, *Socrate* (Les Grandes Figures, Paris, Larousse, 1939) : Socrate est présenté comme un maître de vie spirituelle mais telle qu'elle dérive de l'intellectualisme moral « c'est-à-dire précisément cette idée que le vrai et le bien sont identiques l'un à l'autre » (p. 53) ;

G. Bastide, *Le moment historique de Socrate* (th. Paris, Alcan, 1939) : « Il n'y a pas de cendres sans flamme » (p. 3), l'auteur veut ranimer la flamme qui a brûlé en Socrate. Celui-ci a été plus qu'un philosophe (p. 83). Il s'est détourné de la cosmologie vers la vie spirituelle, entendue par l'auteur à la manière de Léon Brunschvicg, avec accentuation vers « un humanisme de la personne ». A la fin, p. 319, une bibliographie.

En plus des portraits de Socrate qui se trouvent dans toutes les histoires de la philosophie, on trouvera encore un Socrate comme la première étude contenue dans *Figures et doctrines de Philosophes* par Victor Delbos (Paris, Plon, 1918) : Socr. a exprimé la conviction que la science ne se communique pas du dehors, qu'elle ne se « transvase » pas (p. 16).

Pour Nietzsche sur Socrate, cf. Ch. Andler, *Nietzsche*, etc., t. VI, pp. 214-222
Bergson — cf. *Deux Sources*, etc., pp. 59-61.

Voici aussi prudemment présentées que possible les thèses qui constituent le Socrate de la tradition :

1° Socrate s'oppose aux « physiologues » en détournant de l'étude des choses physiques, τὰ δαιμόνια, pour ramener la réflexion de l'homme vers lui-même : γνῶθι σαῦτον (connais-toi toi-même) ;

2° Cet homme qu'il invite à retrouver n'est pas le moi ambitieux et cupide qui subordonne la vérité et la morale à l'assouvisse-

ment changeant de ses désirs ; et par là il sauve la grandeur morale de la corruption sophistique, qui n'est propre qu'à flatter pour séduire. C'est l'homme vertueux que chacun doit dégager de soi par une recherche personnelle ;

3° Il a un sentiment très profond non seulement de l'irréductibilité de l'esprit à tous ses contenus, mais aussi de son mystère : le socratisme contient un élément important de mysticisme immanent : « Je sais que je ne sais rien » ; mais Socrate a son démon qui le détourne de certaines voies ;

4° Cela entraîne dans les rapports avec autrui l'emploi des procédés qui mettent les autres en mouvement, sans les traiter comme des ilotes. Socrate a usé de la *maïeutique*, pour amener son interlocuteur à tirer de lui-même la vérité morale (cf. *Théétète*, 150 *b*, éd. Diès, p. 168) ; cela conduira à l'épisode du *Ménon* où un esclave est amené à découvrir les vérités géométriques ; et même amorcera la théorie de la réminiscence. L'instrument de la maïeutique est l'*ironie*, l'interrogation ; l'ordre des questions et des réponses inaugure la dialectique, bien moins hardie chez Socrate que chez Platon, parce qu'elle ne lui sert pas à chercher des connaissances métaphysiques qui portent sur les choses, mais seulement des vérités morales, qui sont de l'homme. La dialectique exige la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et aussi une ardeur intellectuelle, un ἔρως ;

5° Le texte célèbre d'Aristote (*Méta.* M. 1078 *b* 17 ; cf. Xén., *Mémor.*, IV, 6) indique les objets que visaient à faire découvrir ces procédés de recherche : « Socrate, dit Aristote, traite des vertus éthiques et cherche à définir universellement. » On peut donc assigner comme essentielle à l'intention socratique la détermination par induction de ce que l'on peut appeler les « universels pragmatiques », dont l'universalité se vérifie précisément en ce que chacun peut et doit les retrouver en soi comme les principes de l'action bonne. Socrate apprend à discerner ce que sont la vertu, la justice, le courage, et ainsi de suite ;

6° En connexion avec cette intention principale, s'énoncent les thèses autour desquelles l'intellectualisme éthique va se définir et se débattre, non seulement dans la pensée hellénique, mais dans toute la philosophie ultérieure jusqu'à nous :

a) En opposition avec la coutume ou avec l'arbitraire, *la vertu est science :* de même que le chaudronnier est un bon artisan quand il connaît les lois du métal, comme un médecin est un bon médecin et guérit parce qu'il connaît la nature du corps humain, de même l'honnête homme, l'homme vertueux agit bien parce qu'il connaît les lois universelles de l'action humaine, les conditions de cette action, l'essence des diverses manières d'agir. Chaque vertu enveloppe une φρόνησις, une aperception intellectuelle de sa nature : le courage est la connaissance de ce qui est dangereux ou non ; la piété est la connaissance de ce qui est dû aux dieux ; la justice, de ce qui est dû aux autres. (Cf. ci-dessous, p. 146, sur cette thèse socratique la confirmation et la réaction d'Aristote) ;

b) De ces universels de l'action, le premier est la vertu elle-même : d'où il suit que, les vertus ne pouvant trahir l'essence de la vertu, celle-ci est une ;

c) Comme l'aperception intuitive de l'essence de toute vertu comporte l'évidence, l'esprit ne peut s'y refuser ; il en résulte que seule l'ignorance, à laquelle cette aperception n'est pas donnée, peut être la cause nécessaire et suffisante du vice. Personne n'est méchant volontairement : οὐδεὶς κακὸς ἑκών ;

d) Puisque la vertu n'est que le prolongement pratique de la connaissance du vrai, elle peut s'enseigner et s'apprendre. C'est à cet enseignement que Socrate a voué sa vie, jusqu'à l'instant même de sa mort, qui lui a été injustement infligée, mais qu'il a acceptée par respect pour la justice, même égarée.

PLATON. — Quand un philosophe, comme c'était le cas de Socrate, découvre un principe, il est naturel qu'il commence par en montrer les applications, la fécondité, impliquant par là que

ce principe s'exerce actuellement, sans obstacle, dans la réalité. Mais par la suite on verra lès démentis opposés par l'expérience à ce principe, on déterminera les limites qui lui sont imposées par d'autres. Il en résultera nécessairement que ce principe ne sera plus présenté par ceux qui y seront encore attachés que comme un idéal à atteindre, et peut-être difficilement. Au moment où la constitution de la géométrie rationnelle, le pythagorisme, font reconnaître la souveraineté de l'intelligible, Socrate en tire l'identité immédiate de la vertu et du savoir ; mais les troubles mêmes de la vie individuelle ou politique vérifient la possibilité de leur séparation. Cela posera en morale comme partout la question du rapport entre la vérité et la réalité. Du moment que la réalité peut empêcher l'avènement de la raison, l'identité de la science et de la vertu apparaîtra comme le terme suprême, l'idéal qui s'offre à l'homme, non plus comme une essence naturelle à laquelle il n'y aurait qu'à se soumettre.

C'est ainsi que Platon va corriger l'intellectualisme. Personne ne lui est resté plus fidèle que lui. L'ἐπιστήμη et son objet les Idées sont la visée même de la vie philosophique. Mais en face de cette exigence philosophique, une exigence politique, le souci de l'avenir d'Athènes, la détermination de la meilleure constitution, ne le sollicite pas moins impérieusement. Forcé de les concilier, il est lancé dans une recherche qui, si elle ne doit pas s'enfermer dans un système, aura cette infatigable jeunesse d'intégrer progressivement, au contact de toutes les résistances empiriques, les divers aspects de la réalité, sans jamais abandonner l'idéal de souveraine intelligibilité.

Nous ne ferons qu'indiquer ici les textes principaux concernant la morale chez Platon :

Il convient de reproduire en introduction la classification platonicienne des degrés de la connaissance, puisque les degrés de la vertu lui correspondent, en ce que la vertu relative aux fonctions de l'âme et aux classes de l'État constitue comme une

vertu de l'opinion, tandis que la vertu philosophique relève de la science :

1. Connaissance sensible ou opinion (δόξα)

indirecte : la conjecture (εἰκασία) a pour objets les images (εἰκόνες)

par ex. les reflets des arbres dans les eaux

directe, immédiate : l'attachement au sensible (πίστις) = les objets de la perception (αἰσθητά) ;

2. Connaissance intelligible ou science (ἐπιστήμη)

indirecte, discursive : le raisonnement (διάνοια) = les connaissances hypothétiques (ὑποθέσεις), ainsi les connaissances mathématiques ;

immédiate, intuitive : l'intuition intellectuelle (νόησις) — les Idées (εἴδη, νοητά) ou la connaissance philosophique.

Il faut ajouter à ce tableau l'opinion vraie (εὐδοξία), qui est comme l'immixtion de la vérité de la science dans la connaissance pratique relative au sensible car elle est droite par son identité de contenu avec la connaissance intelligible tout en s'en distinguant radicalement parce qu'elle est isolée, au lieu d'être enchaînée aux autres vérités. (MÉNON, 97 *c*, 99 *b-c ;* cf. ci-dessous, p. 134) : ainsi ces statues d'hommes en marche, les statues de Dédale, paraissent toujours en instance de nous échapper (97 *d*).

Rappelons maintenant les dialogues les plus importants pour la morale :

De l'*Hippias Mineur* (coll. Budé, éd. et trad. Maur. Croiset) et de l'*Alcibiade* (id.) qui sont généralement de moindre importance, nous dirons seulement que, dans le premier, le paradoxe moral que celui qui ment, en sachant que le bien est de ne pas mentir, doit être tenu pour supérieur à celui qui ne le sait pas, sert d'occasion à Socrate pour affirmer que personne ne fait le mal volontairement ; et que le second ne fait qu'introduire la conclusion que la raison est supérieure à l'intérêt privé.

Le *Protagoras* (coll. Budé, éd. et trad. Alfr. Croiset et Louis Bodin) pose la question de savoir si la politique, plus exactement la vertu politique, peut s'enseigner. Socrate commence par le contester et il présente deux objections : *a)* à l'Assemblée on se rirait de celui qui prétendrait parler de construction navale sans en avoir rien appris ; mais quand il s'agit des intérêts publics n'importe qui est admis à se faire entendre ; *b)* si la vertu politique s'enseignait, les fils des grands hommes, de Périclès, de Thémistocle, et ainsi de suite l'eussent reçue de leur père. Protagoras répond par un mythe d'où ressort l'universalité de la vie politique et de la raison,

don de Zeus. Il ajoute que, s'il est vrai que les résultats de l'éducation dépendent de la nature de ceux qui la reçoivent, il l'est aussi, comme on le croit communément, que l'éducation est bonne et qu'elle soutient la civilisation.

Après un détour on revient à l'unité de la vertu et aux thèses du Socrate traditionnel, à propos du courage. Le vrai courage, c'est une métrétique : on évalue exactement le rapport entre les dangers. Le Socrate du *Protagoras* finit par défendre les thèses qu'il a d'abord contestées. C'est sans doute d'une part qu'il faut nier d'abord pour prouver et aussi que sa dialectique établit rationnellement des affirmations dont les sophistes ne se soucient que de persuader les autres de manière agréable, mais non solide. Il est donc maintenant établi que c'est l'unité de la vertu qui fait sa communicabilité.

Ce dialogue annonce les idées ultérieures en ce qu'il oppose déjà le savoir non autorisé et le savoir dont la dialectique est la raison, et réserve à ce savoir supérieur et idéal le privilège de fonder la vertu.

L'*Ion* (coll. Budé, éd. et trad. L. Méridier) traite de la poésie ; mais à son propos il étudie une opposition qui n'est pas moins intéressante pour la vie morale : celle de la τέχνη et de la μανία. Mieux vaut-il être habile ou être inspiré (ἔνθεος) ? C'est dans l'*Ion* que se développe la magnifique image de la pierre d'Héraclée, la pierre magnétique, qui propage une attraction comme celle qui soude l'un à l'autre, à la manière d'une θεία δύναμις, d'une θεία μοῖρα le dieu, puis le poète, puis le rhapsode comme Ion, enfin l'auditeur (535 *a*).

L'*Euthyphron* (coll. Budé, éd. et trad. Maur. Croiset) est consacré à la recherche d'une définition de la piété. On peut dire que la recherche n'aboutit pas ; mais il se dégage nettement de l'entretien entre cet Euthyphron, qui a intenté une action capitale à son père pour avoir laissé mourir un meurtrier qu'il avait jeté dans une fosse en attendant son passage en jugement, et Socrate, que celui-ci défend l'idéal d'une religion morale contre la soumission au caprice des dieux et la superstition des rites.

Dans le *Charmide* (coll. Budé, éd. et trad. Alfred Croiset) on s'interroge sur la définition de la σωφροσύνη, de la sagesse.

Dans le *Lachès (id.)*, c'est sur celle du courage.

Dans le *Lysis (id.)* enfin, c'est sur celle de l'amitié. Bien que la définition sur laquelle on s'arrête n'arrive pas à la détermination suffisante, le dialogue est intéressant par le périple fait autour de l'amitié. Comme pour l'amour ailleurs, il est marqué que l'amitié est un défaut, un besoin, un désir de ce que l'amitié aime. L'Amitié est montrée comme transcendant la ressemblance et la contrariété. Puis on examine si « l'ami, n'étant ni bon ni mauvais est amené par la présence du mal à désirer le bien » (218 *b-c*). On finit sur le thème que c'est une convenance.

Le *Gorgias* (coll. Budé, éd. et trad. Alfred Croiset, avec Louis Bodin) est, en tant que dirigé contre la rhétorique des sophistes, parallèle au *Protagoras*. Il est construit tout entier sur l'opposition entre la flatterie (*cf.* 463 *a*-466 *a*), on pourrait dire l'escroquerie (464 *d*), et le bien : ainsi l'art des fards est la flatterie de la gymnastique, la cuisine, celle de la médecine, la sophistique, celle de la législation, la rhétorique, celle de la justice. La flatterie persuade en présentant des apparences agréables comme si elles étaient bonnes, pour le seul profit de celui qui les présente. Au contraire le sage parle conformément à la justice, parce que c'est la justice. Ainsi Socrate, contre Gorgias, montre le danger de la rhétorique, ouvrière de persuasion, mais de croyance et non de science (449 *c*-461 *a*) ; puis contre Polos soutient que le tyran injuste ne peut être heureux (462 *b*-481 *b*) ; puis contre Callicles, qui défend l'intempérance (ἐκολασία) des violents et les principes d'une morale immorale de la force, que la justice consiste à discerner les plaisirs bons des mauvais et à chercher le bonheur dans l'harmonie de l'âme (481 *b*-505 *b*). Socrate conclut qu'il importe plus de bien vivre que de vivre (512 *e*).

Le *Ménon* (coll. Budé, éd. et trad. A. Croiset et L. Bodin) est d'importance capitale pour la morale. On y cherche la définition de la vertu. On en écarte d'abord deux ; puis, après l'introduction de la théorie de la réminiscence (81 *a*) vérifiée par l'exemple de l'esclave auquel la maïeutique convenable fait retrouver une vérité géométrique, à savoir qu'un carré d'aire double d'un carré donné doit être construit sur une diagonale de celui-ci, la discussion revient sur la vertu. La conclu-

sion préparée par la théorie de la réminiscence, c'est que la vertu est l'opinion vraie (ὀρθὴ, ἀληθὴς δόξα, εὐδοξία). L'opinion vraie se distingue de la science comme une vérité isolée de l'enchaînement des vérités (98 *a*). La différence est grande, totale, théoriquement ; mais du point de vue de l'action elle implique l'équivalence de la vertu avec la vérité (98 *b*). Ainsi par une conjecture exacte un homme peut aller d'Athènes à Larissa sans connaître la route. La vertu n'est donc ni un don naturel, ni un fruit de l'étude, ni un résultat de l'enseignement (99 *e*) : c'est pourquoi les grands hommes ne l'ont pas transmise à leurs enfants. S'ils ont heureusement guidé la cité, c'est que comme les devins ils ont bénéficié d'une θεῖα μοῖρα, d'une faveur divine.

La *République* manifeste la connexion étroite de la morale et de la politique entre elles et avec la philosophie dans la pensée de Platon. Dans la coll. Budé (éd. et trad. Chambry), l'introduction d'Aug. Diès, particul. dans sa section I (cf. bibliogr., p. IX, note 1) porte sur cette connexion ; elle comporte aussi un plan détaillé et systématique de la République qui manifeste l'association de la morale et de la politique dans la construction de la cité. Il se résume ainsi :

Liv. I, opinions sur la justice ;

— II-IV, la fonction de la justice : c'est dans le livre IV que la justice est successivement et parallèlement présentée comme l'harmonie des trois classes de la cité (artisans, guerriers, magistrats) (427 *d*-434 *c*) et comme celle des trois puissances de l'âme (concupiscence, courage, sagesse) (434 *c*-444 *a*) ;

Liv. V-VII, conditions et réalisation de la cité juste :

à la fin du Liv. VI (509 *d*) : les quatre degrés de la connaissance ; et dans le liv. VII, sur la dialectique (531 *c*-535 *a*) ;

Liv. VIII-IX, l'injustice dans la cité ;

enfin liv. X condamnation de la poésie et récompenses de la justice : après l'affirmation de l'immortalité de l'âme, il est traité de ses récompenses dans la vie actuelle et future : le mythe d'Er, fils d'Arménios, termine l'ouvrage.

Le liv. IX traite déjà du plaisir dont la théorie précise est faite dans le *Philèbe*.

Bien que les trois dialogues parents par la date et l'esprit, le *Phédon*, le *Banquet* et le *Phèdre* ne concernent pas directement la morale, comment ne pas les mentionner ? — La réflexion et les discussions sur la nature de l'âme dans le *Phédon* (coll. Budé ; éd. et trad. de L. Robin) le maintiennent en rapport avec la vie morale. — Le *Banquet* (coll. Budé ; éd. et trad. Robin) est consacré à l'Amour : il convient d'en rappeler d'abord le passage où Aristophane, s'élevant au-dessus du mythe qu'il a développé, révèle dans l'amour au delà de tout plaisir le besoin d'une fusion telle que l'on vive deux en un et que l'on meure d'une seule et même mort (192 *e*) ; puis la conclusion où Diotime monte les degrés de l'évolution anagogique par laquelle l'âme passe, à partir de la beauté des corps, à celle des âmes, même séparée de la beauté physique, puis de là à la beauté des connaissances, enfin à la science une, dont l'objet un est l'Idée du Beau, premier aspect du Bien, supérieur même au Vrai (de 209 *e* à 212 *a*). — Enfin dans le *Phèdre* (coll. Budé ; éd. et trad. L. Robin) qui au delà de la rhétorique traite de l'amour, mentionnons la théorie des quatre délires (μανίαι) divins (le délire prophétique, la révélation des rites purificateurs, l'enthousiasme poétique, enfin l'amour) (244 *a* sqq.), puis celle de l'âme (cf. 246 *a*, l'attelage ailé).

Contre Eudoxe de Cnide, qui faisait du plaisir le bien absolu, le *Philèbe* expose la théorie platonicienne du plaisir (cf. Robin, *Platon*, pp. 317-322). Après avoir établi que, tandis que la douleur est une rupture de l'harmonie de l'âme, une rupture non restituée, le plaisir est une rupture avec restauration, Platon montre qu'il y a des plaisirs faux (31 *a*) ; puis le développement procède vers la distinction des plaisirs purs et des plaisirs disproportionnés. Ceux-là sont emmétriques : ils ont la mesure qu'il faut par liaison avec le fini, tandis que les plaisirs violents sont amétriques. L'idéal est ainsi pour Platon un mixte de plaisir et de savoir dans lequel le plaisir est l'indéterminé et le savoir l'ordonne en lui imposant la détermination. C'est ce mixte que suppose le bonheur.

Sur le *Philèbe*, cf. G. Rodier, *Remarques sur le Philèbe* (*Revue Etudes anc.*, 1900) : reproduit dans *Etud. Phil. grecq.* (1926).

Toujours à cause de la connexion entre la morale et la politique, il faut citer

maintenant le *Politique* (coll. Budé, éd. et trad. Aug. Diès), qui termine l'importante tétralogie du *Théétète*, du *Parménide*, du *Sophiste* par l'un des dialogues les plus actuels de Platon. Après avoir montré, sur le paradigme du tissage des laines, comment au moyen de la division on dégage une définition : « Le tissage est l'art d'entrelacer la chaîne et la trame », Platon oppose deux métrétiques, l'une, qui du dehors établit sans art et relativement un rapport entre deux grandeurs et l'autre qui discerne un rapport de convenance, subordonnant la quantité à la qualité et révélant une nécessité réelle de production : ce μέτριον est « milieu entre l'inachevé et l'outré », entre l'insuffisant et l'excessif. (Cf. dans l'éd. Diès, p. XLVIII, n. 3, une bibliogr. sur la mesure chez Platon.) Ainsi, dans la cité, le « royal tisserand » constituera l'εἶδος politique en entrelaçant, comme trame et chaîne, par les liens de l'éducation et des mariages, les modérés, qui ne veulent que vivre tranquilles (307 *e*) mais dont la prédominance entraînerait la déliquescence de la cité, et les ardents, dont la témérité non tempérée devient vite dangereuse pour elle par les guerres qu'ils provoquent (308 *a*). Aussi les Lois (693 *d-e*) définiront comme l'idéal de l'État un mixte de monarchie et de démocratie.

Ces *Lois* sont la dernière œuvre, inachevée, de Platon : elles exposent son ultime pensée politique. Le livre IX a été traduit et commenté par Louis GERNET (Paris, Leroux) : avec une introd. sur *La Philosophie du droit pénal chez Platon*, où l'auteur cherche à démêler les données sociales qui s'offraient à la pensée de Platon et les directions de celle-ci en matière de droit pénal.

On peut sans doute rendre raison des détours de la pensée de Platon, en tenter l'unification, en observant que sa théorie de la vertu, centre de sa philosophie morale, tourne autour de l'opposition entre ce qu'on peut appeler la vertu extrinsèque, celle qui, n'étant pas accompagnée par l'intuition de sa raison, n'en procède pas et n'est par suite qu'une vertu fabriquée du dehors, à savoir *la vertu populaire*, telle qu'elle est nécessaire pour discipliner les puissances instinctives de l'homme et les classes inférieures de l'État, et *la vertu philosophique*, à laquelle n'atteignent que ceux qui ont la faveur divine, mais qui trouve sa source et sa force, c'est-à-dire sa valeur, dans la contemplation et l'amour de l'Idée du Bien, la première des idées (cf. sur cette opposition de l'extrinsèque et de l'intrinsèque, *Rép.*, VII, 518 *b-e*). Sous la hiérarchie de la vertu populaire et de la vertu philosophique, se reconnaît la distinction de la δόξα et de l'ἐπιστήμη, de sorte que l'on peut maintenir l'idée que la vertu se réduit à la connaissance, seulement rationnelle ou empirique, même dans le cas du politique dont la valeur consiste dans la bonne fortune de l'εὐδοξία, à laquelle il n'atteint que par la médiation du philosophe, conseiller secret de l'État, à qui la dialectique permet de connaître le fondement de la

justice et d'atteindre à la métrétique, non extérieure, mais constitutive des mixtes de l'expérience : comme en témoigne la fin du *Politique* où le philosophe conseille de mêler comme il vient d'être dit les deux espèces d'hommes, que l'on peut appeler les *indulgents*, ceux qui aiment la paix, mais préparent la décadence, et les *enragés* qui entraînent sans trêve leur cité dans les guerres.

Cette morale reste pré-chrétienne par son aristocratisme, son intellectualisme et l'impersonnalisme de son principe, bien qu'on ait pu alléguer des textes comme celui du *Théétète* (176 *c*), ὁ θεός est doté de qualités personnelles : « Dieu n'est sous aucun rapport et d'aucune façon injuste ; il est au contraire suprêmement juste ; et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui est devenu le plus juste possible. »

II. — LE CITOYEN-PHILOSOPHE D'APRÈS ARISTOTE

Cette riche réflexion sur la sagesse est venue se condenser et s'exprimer dans l'un des plus beaux portraits qui aient été faits dans l'histoire de la morale, le plus nuancé et le mieux équilibré peut-être qui ait été donné du civilisé, celui de l'homme hellénique comme l'a conçu Aristote.

Pour la bibl. de la morale d'Aristote, cf. pp. 51-3.

1) L'Éthique nicomachéenne

La tradition a attribué à Aristote quatre ouvrages de morale (cf. ci-dessus, p. 51) ; celui qui contient l'expression la plus fine et la plus ample de sa pensée est l'Éthique dite, assez improprement, à Nicomaque : les autres ou la répètent, ou ont été discutés, ou fournissent des idées moins élaborées. Il est probable que l'*Éthique à Nicomaque* a été l'objet d'une revision par un autre qu'Aristote, son fils Nicomaque, ce qui expliquerait le titre donné à l'ouvrage. Il compte trois livres communs avec la *Morale à Eudème* (Nic. liv. V-VII-Eud. liv. IV-VI). Dans l'ensemble la doctrine de l'*Éthique nicomachéenne* est cohérente ; mais l'exposé en est librement conduit : il ne va pas sans détours ni digressions. Cela pourtant n'est pas une raison de conclure contre l'authenticité du livre, car l'auteur, conformément à des idées exprimées ailleurs par Aristote, ne manque pas de marquer que tous les sujets ne sont pas de nature à comporter le même degré de précision (par ex. liv. I, chap. VII, 17). Ces mouvements par lesquels

il arrive souvent qu'Aristote abandonne une argumentation pour examiner une objection tirée du spectacle de l'activité humaine font la vie de l'ouvrage et montrent le souci de ne pas substituer à l'expérience une doctrine morale qui ne supporterait pas son épreuve.

C'est donc d'après l'*Éthique nicomachéenne* que sera esquissé le portrait qui va suivre. Voici en gros le contenu de chacun des livres de l'ouvrage. Le premier livre traite du bien : le bien suprême pour l'homme est le bonheur. Il ne dépend pas que de nous d'y atteindre ; mais pour autant qu'il résulte d'abord de notre propre activité, il présuppose la vertu dont le 2e livre fait la théorie. Il est naturel de passer de là à l'étude des vertus. Les trois livres suivants traitent des vertus éthiques : le 3e, du courage et de la tempérance, le 4e, de plusieurs autres, dont le moraliste détermine l'excès et le défaut, enfin le 5e, de la justice ; à leur suite le 6e livre considère les vertus intellectuelles ou dianoétiques. Le livre VII, qu'il faut compléter par les cinq premiers chapitres du livre X, est consacré, après des considérations sur l'intempérance, qui livre aux plaisirs corporels, à la théorie du plaisir. Les deux livres suivants, VIII et IX, contiennent la célèbre théorie aristotélicienne de l'amitié. Enfin le dernier livre, le livre X, après le début consacré au plaisir, revient au bonheur, c'est-à-dire à son contenu essentiel, qui est la contemplation. Le très beau chapitre VIII de ce livre est le sommet de l'ouvrage.

Il importe de marquer tout de suite que l'*Éthique nicomachéenne*, c'est-à-dire la morale d'Aristote, doit être considérée comme le premier ouvrage de l'ensemble où il est traité de la vie pratique de l'homme. Cette vie pratique est étudiée dans la morale en tant que l'homme est seul. L'*Éthique* introduit donc dans l'*Économique*, qui est la norme de la vie familiale, puis dans la *Politique*, qui est destinée à régler la vie de la cité. C'est ce qui a été annoncé dès le début : « Le présent traité... est presque un traité politique » (I, III, 1). En effet « c'est la vertu qui doit être

avant toute autre chose l'objet des préoccupations du vrai politique » (I, XIII, 2). De même la fin de l'ouvrage annonce la *Politique* en reconnaissant qu'en définitive c'est le législateur qui peut faire le plus pour l'éducation morale.

2) Le fond philosophique de la morale aristotélicienne

Si, dans l'ensemble de l'aristotélisme, il y a une conception qui rassemble les postulats généraux d'où résultent à la fois son esprit et sa visée, c'est le parti pris par lequel l'indétermination, sans être réduite à rien, est subordonnée à la détermination, l'ἄπειρον au τέλειον. Elle se retrouve sous une forme plus détaillée dans la théorie des quatre causes, matérielle ou motrice, formelle ou finale, de manière dynamisée dans la distinction de la puissance et de l'acte, plus simplement et plus généralement dans l'opposition de la matière et de la forme.

Tant que l'airain n'a pas reçu la forme de la statue, le bois celle du lit, ils ne sont encore que matière. De cette matière on ne peut, à proprement parler, rien penser, car on ne peut la connaître comme la matière de la statue que par la statue elle-même, comme matière du lit que par le lit. Elle n'est, semble-t-il, que la non-statue, le non-lit ; jamais on ne peut dire pourtant qu'elle n'est rien ; car elle comporte d'abord comme une négativité qui doit être vaincue pour que la statue ou le lit s'actualise. Est matière tout ce qui intervient comme condition dans l'actualisation de la forme ; mais c'est cette forme, essence de l'acte, qui rend raison de tout ce que devient la matière. En tout *l'acte est antérieur à la puissance :* il l'est logiquement en ce que rien n'est en puissance que par un être en acte ; il l'est chronologiquement en ce qu'un être ne sort de la puissance que par l'action d'un être qui est déjà en acte, comme l'enfant est engendré par l'homme en acte dans l'adulte ; enfin il l'est substantiellement en ce que dans cette actualisation se fait une contagion d'acte. En soi la forme règne éternellement ;

elle est indépendante du temps, où c'est la matière qui lui impose la contingence et la pluralité. Avec la plus haute pensée hellénique, Aristote maintient le privilège du déterminé et du parfait. L'infini, enseigne la *Physique* (III, 6) n'est qu '« une certaine puissance » ; la raison formelle et finale est toujours dans l'entier et le parfait.

A cette opposition de la matière et de la forme trois caractères doivent être reconnus :

1. *Il n'y a que la forme qui soit positive.* Par rapport à elle la matière n'est qu'un réceptacle, une inertie. La forme peut être pensée sans elle et même en tant qu'il y a pensée, la forme seule est retenue. La forme est absolue ; la matière n'est que relative (*Phys.* II ; 194 *b* 8-9 : ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη·ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη). Hors du monde de la génération et de la corruption, supérieur au monde des astres, Dieu, acte pur, concentre en lui la supériorité de l'acte ; et il se suffit au point qu'il ignore notre monde.

2. Pourtant cette suffisance intrinsèque de la forme n'exclut pas *la relativité de la forme à la matière.* Par leur opposition une positivité semble retentir sur celle-ci, de sorte que toute forme peut être considérée comme une matière par rapport à une forme supérieure. Ainsi l'homme qui est acte par rapport à l'enfant est puissance par rapport au sage. On pourrait dire que le monde est, vu d'en haut, une hiérarchie de formes de plus en plus pures, d'en bas une échelle de matières de moins en moins inintelligibles.

3. Enfin la matière, sans cesser d'être plus un non-être qu'un être, reçoit une sorte d'*efficience négative* de ce qu'elle peut troubler l'actualisation de la forme. La matière, qui est privation par rapport à la forme comme dégagée d'elle, est éventuellement une gêne, un empêchement par rapport à son actualisation. Elle explique ce qui ne se peut expliquer ; elle se manifeste, dans l'expérience sensible, par les retards, les accidents, les monstres. Sans elle l'intelligence régnerait sans combat ; mais le mouvement imparfait serait exclu de notre monde. Aristote a cherché et trouvé

son chemin entre un idéalisme qui séparerait les Idées de la réalité naturelle et sensible et un empirisme au jour le jour qui dissout toute vérité en livrant l'expérience à la contingence radicale.

Au plan de l'homme, engagé dans la nature en tant que matière, participant de l'intellect en tant que raison, ce schème se retrouvera en lui comme dans un microcosme. Son âme est composée, triple : d'abord comme *âme trophique*, végétative, animale, bref comme âme assurant les fonctions organiques et le désir vital, il échappe complètement à la raison et se trouve en deçà de la morale, de la louange et du blâme ; comme *âme instinctive*, capable de former tels désirs, d'éprouver telles passions, il n'a pas la jouissance des évidences et des démonstrations rationnelles, mais déjà il n'est plus matière pure, car l'âme appétitive peut subir l'influence de la raison « comme on entend la voix d'un père » (*Éth. Nic.*, I, XIII, 19) ; enfin, comme *âme raisonnable*, l'homme apparaîtra avec son essence pure et capable de s'unir au divin par la contemplation.

Aussi faut-il distinguer dans la morale d'Aristote deux morales ; l'une, comme exprimant la corrélation de la matière et de la forme, est *la morale éthique*, qui règle la vie pratique de l'homme ; l'autre, reflétant l'indépendance absolue de la forme par rapport à la matière, est *la morale dianoétique*, par laquelle l'homme n'est plus considéré comme un composé d'âme et de corps, mais comme philosophe. Nous irons de celle-là à celle-ci, quitte à nous demander à la fin comment il faut concevoir la subordination de l'une à l'autre. C'est l'un des intérêts impérissables de la pensée morale d'Aristote qu'elle pose en ses termes invariables la question du rapport entre l'homme en tant qu'engagé dans la nature et la société et l'homme en tant qu'il doit les dépasser par sa participation de l'éternité.

3) La morale de l'homme comme composé de corps et d'ame

a) *Comment la morale peut-elle se faire ?* — Savoir, c'est connaître le nécessaire : on saisit immédiatement, par évidence, l'essence du triangle qui consiste en ce que trois droites se coupant deux à deux enferment une surface ; on saisit médiatement, par démonstration, l'égalité de la somme des angles du triangle à la somme de deux droits. Dans ce domaine, le domaine mathématique, la pensée peut être rigoureuse, car l'on aperçoit par l'intellect pur le principe qui doit servir de moyen à la démonstration. Les connaissances plus concrètes ne le peuvent plus. Pour les connaissances sensibles, par exemple que le feu brûle, c'est une sensation à laquelle l'intellect est immanent qui révèle l'universel ; quelquefois cette induction est favorisée par la répétition de certaines associations. Elle devient de plus en plus difficile et délicate à mesure que l'on monte vers l'activité humaine. Il faudra alors beaucoup d'expérience et de finesse pour découvrir les principes.

C'est ce qui entraîne le premier caractère de la morale d'Aristote. Son principal mérite en est la mesure ; elle manifeste un tact également soucieux d'éviter les décisions rectilignes d'une construction rationnelle et de ne pas livrer l'homme à la brutalité de passions sans contre-poids. Pour décider en morale il faut considérer la vie commune des hommes, puis s'élever aux jugements qui s'en dégagent pour tous, mais ne pas s'asservir à cette morale encore populaire ; aussi on recueillera les sentiments des vieillards, des sages, et à partir de ces documents moraux, en confrontant dialectiquement les jugements opposés, on dégagera une vérité morale. Cette manière de procéder, à laquelle le nom de *méthode* convient mal, devait amener Aristote à l'élément le plus caractéristique de son *Éthique*, la conception de la vertu comme μεσότης, ce qu'on traduit par *juste milieu ;*

b) *Quel est le bien ?* — Tous nos arts, toutes nos recherches,

aussi bien que nos actes et que notre pensée morale ont toujours en vue quelque bien qu'il nous paraît souhaitable d'atteindre. Certains des biens que nous cherchons ainsi ne sont indiscutablement que des moyens pour d'autres fins : celui qui manifeste le plus clairement ce caractère est l'argent. Ce ne peut être le bien que la morale cherche, car celui-ci, doit être, non un bien subordonné, mais le bien auquel les autres sont subordonnés. On trouve en effet plusieurs biens qui peuvent se proposer comme absolus. Le jeu semble avoir ce caractère d'être aimé pour lui-même ; mais l'amusement n'est pas sérieux, et l'on ne peut définir la fin de la vie humaine par ce qui convient mieux à un enfant qu'à un homme. Ou bien on a affaire à des biens destinés à une activité spéciale ; le joueur de flûte, le statuaire, le stratège recherchent un bien qui est proprement le leur. Mais leurs activités sont définies et limitées. Elles nous indiquent au moins ce que nous avons à rechercher : c'est ce qui est à l'activité humaine comme la statue est à l'activité du statuaire. Quel est le bien qui est l'œuvre propre, l'οἰκεῖον ἔργον de l'homme ? En atteignant au bien qui lui correspond, il atteindra au bonheur et nous saurons en quoi consiste ce bonheur ;

c) *En tant que le bonheur dépend de nous, nous l'obtenons par la vertu.* — De ces premières considérations il résulte déjà que la morale d'Aristote est une morale de l'activité. Comme il y a une fonction de chaque instrument qui est sa disposition en vue d'une forme à recevoir, comme un vivant tend vers son acte qui est la structure et la vie de l'adulte, ainsi l'homme est foncièrement conçu comme une activité par rapport à laquelle la forme est son exercice normal et parfait. La morale est par là attachée à l'expérience de notre existence même ; c'est dans notre existence qu'elle doit trouver sa fin et sa vérification. Aucune condamnation immanente à la vie ; aucun besoin de fuite vers autre chose. La moralité ne sera et ne pourra être que notre vie à son plus haut point de perfection.

Pour le déterminer nous n'avons donc qu'à nous demander : « Quelle est l'activité de l'homme en tant qu'homme ? » A cette question la seule manière de répondre est l'analyse de la nature humaine. L'homme est composé de corps et d'âme. Par les degrés inférieurs de son âme, à savoir l'âme végétative et l'âme sensible, instinctive, il ne se distingue pas des animaux. Ce qui fait donc l'homme en propre, son acte original, c'est l'âme rationnelle. Nous pouvons par conséquent conclure : « La fonction propre de l'homme est l'acte conforme à la raison, ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut s'accomplir sans la raison. » Car ce que nous appelons vivre, c'est bien vivre, comme pour tous l'œuvre du musicien, c'est l'œuvre du bon musicien ; car une œuvre n'est ce qu'elle est qu'où elle est ce qu'elle doit être pour être parfaite. Encore n'est-ce pas par un succès exceptionnel, une heureuse chance, mais une « continuité d'actions que la raison accompagne » ; car « une hirondelle ne fait pas le printemps, pas plus qu'un seul beau jour ». (*É. Nic.* I, VII, 13-16.)

A cette perfection de l'activité convient le nom de *vertu*. Nous voilà donc amenés à nous demander ce qu'est la vertu. De trois sortes de déterminations l'âme est susceptible ou capable : la passion (πάθος), la puissance ou faculté (δύναμις), enfin la disposition, la manière d'être habituelle (ξξις). La *passion*, comme la joie ou la crainte, l'envie ou la colère, est une affection de l'âme dont celle-ci reçoit plaisir ou peine : elle ne peut nous attirer ni éloge ni blâme, car la passion ne dépend pas de notre choix. La *puissance* est notre capacité d'éprouver cette passion, par exemple de nous mettre en colère : elle définit notre rapport aux passions ; mais ce n'est pas encore sur elle que porte le jugement moral car ce qui dépend de nous, c'est la manière dont pour ainsi dire nous amenons à l'acte ces provocations et nos virtualités ; c'est où notre volonté intervient, en tant qu'elle constitue les actions et surtout les *habitudes* qui seront les vertus ou les vices (II, V). On devient vertueux en faisant des actes de vertu, vicieux

en se livrant de façon répétée à des habitudes mauvaises. — De la vertu on peut tout de suite distinguer deux espèces ou plutôt deux degrés (toutes vertus politiques mises à part) : ces vertus qui sont requises dans la pratique de la vie à laquelle se rapporte la morale : ce sont les vertus éthiques ; puis celles qui intéressent l'exercice de la plus pure puissance de l'âme, l'intelligence : ce sont les vertus dianoétiques. Ainsi le sont d'une part la tempérance ou le courage, d'autre part la prudence ou le discernement.

d) *La nature de la vertu*. — Arrêtons-nous un peu sur la constitution de la vertu. La théorie aristotélicienne y réunit d'abord les deux facteurs qui déterminent nécessairement l'acte volontaire. De la volonté (βούλησις) dépend le choix, la fixation du but ; mais en fonction de ce but, la prudence (φρόνησις) détermine les moyens de l'atteindre. La vertu comporte donc un savoir et un vouloir.

Le vouloir peut-il être réduit au savoir ? C'est ce qu'affirmait Socrate. Les chapitres II et III du livre VII, à propos de l'intempérance, examinent particulièrement cette opinion de Socrate réduisant le vice à l'ignorance, soutenant que la force de l'évidence intellectuelle est telle qu'elle doit nécessairement dominer les passions. Contre cette opinion bien des faits sont à retenir, soit pour montrer la complexité de la question (chap. II), soit pour lui donner la réponse convenable (chap. III). L'action résulte nécessairement du savoir dans le cas où l'homme, possédant un principe général d'où l'application doit résulter nécessairement, par ex. « *Tout ce qui est doux est à goûter* » et une proposition particulière, lue dans la sensation, comme « *Ceci est doux* », doit agir d'après ce syllogisme et goûter cette douceur-ci. Mais d'abord le savant peut posséder ce principe général et le laisser sans en user parce qu'il ignore la proposition particulière ; mais, même s'il la connaît, d'autres impulsions, d'autres désirs peuvent intervenir pour le rendre rebelle à la raison. Même la science peut contribuer au mal, car la connaissance de deux contraires est inséparable et celui qui connaît le bien, c'est celui qui connaît le mal.

La vertu ne se réduit donc pas au savoir, car si elle ne s'en distinguait par ce que le vouloir y ajoute, c'est que le nécessaire serait inhérent au contingent et l'homme ne pourrait être libre. Pour Aristote nous avons à décider si nous nous abandonnerons à l'indétermination et à l'incohérence de la matière ou si au contraire nous servirons l'actualisation de la forme par obéissance à la raison.

Ce discernement de la volonté dans la vertu ne conduit pas à l'exclusivité de la volonté. Aristote ne force jamais rien. Avant la volonté il y a tout le monde obscur de l'âme végétative et appétitive, les besoins et les inclinations. Les mobiles peuvent avoir une brutalité qui limite le domaine de la morale. L'intempérant n'est pas toujours coupable, qu'il soit comme Phalaris emporté par des « goûts féroces et dignes des brutes » (VII, V, 2-8), ou qu'il soit esclave de manies. Mais c'est qu'alors ces perversités sont les résultats d'instincts ; elles engagent la responsabilité de ceux qui s'y livrent quand elles résultent d'habitudes depuis longtemps contractées. C'est donc bien en tant qu'habitude qu'une disposition de l'âme est vertueuse ou vicieuse. On peut dire que notre activité coutumière s'y est déposée et que l'homme est libre parce qu'il peut et doit achever sa nature, qui reste, avant l'intervention de sa volonté éclairée par sa prudence, la manifestation d'une matière à demi monstrueuse si elle n'était faite pour recevoir sa forme de la vertu morale. La vertu est une ἕξις : voilà un des enseignements majeurs d'Aristote.

e) *A quoi doit se reconnaître la vertu ?* — La morale n'est pas une théorie spéculative, pense Aristote ; elle est faite pour être pratiquée. Nous arrivons par conséquent à la question principale « Comment pouvons-nous déterminer l'action que nous devons considérer comme vertueuse ? » L'actualité de cette question n'est pas moindre maintenant qu'elle ne l'était à l'époque d'Aristote et la réponse qu'il y donne est sans doute encore la plus sage et la plus mûrie qu'il est possible. Elle consiste dans la détermination

suivante : « ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν » (II, VI, 15 ; 1106 *b*, 36 ; texte corrigé d'après Alexandre) : la vertu est une disposition acquise et durable à agir de façon volontaire et réfléchie, suivant un juste milieu déterminé par rapport à nous, tel que la raison l'a défini, comme elle est elle-même définie par le sage.

Au centre de cette définition est la μεσότης. Tirer le contenu de la vertu de ce qu'elle est un juste milieu, cela résulte directement de ce que c'est l'activité et plus précisément l'acte propre qui a été reconnu par Aristote comme constituant la vertu, au sens le plus général du mot, à savoir la fonction d'une chose, comme au sens le plus précis, à savoir la destination rationnelle de l'homme. N'est-il pas évident en effet que la perfection de toute action consiste dans une mesure qui sait également éviter l'excès et le défaut. La vertu, c'est le juste assez, qui exclut le trop et le trop peu ; les extrêmes sont une violence ou une faiblesse. A égale distance de l'une et de l'autre, la vertu se présente, non comme une moyenne qui n'aurait que le caractère d'une fiction, ni comme une médiocrité qui la déconsidérerait, mais comme un tempérament dont le prix consiste en ce qu'il est riche de ce qu'il y a de puissance dans l'excès et de réserve dans le défaut. C'est précésiment parce qu'elle est le milieu que la vertu est parfaite. Hors de la mesure précise qui la définit, il y a indéfiniment de nouvelles manières de se conduire, « car le mal est de l'infini ; mais le bien est du fini, puisqu'on ne peut se bien conduire que d'une seule manière » (II, VI, 14). Texte essentiel qui reconnaît que la valeur n'est jamais quelconque d'aucun point de vue de sorte qu'elle est en toute occurrence morale, ce seul acte qui doit être fait, comme ailleurs elle est la seule vérité à énoncer, en art la seule harmonie à effectuer, en sentiment la seule nuance que la délicatesse permette.

Par leur forme générale, les vertus se présentent comme adap-

tées à la généralité humaine. Ainsi Aristote montre nos vertus toujours suspendues entre deux extrêmes qui sont des vices. Le courage auquel est consacré une bonne partie du livre III est le milieu entre la peur et la témérité ; par lui la peur est corrigée de lâcheté en prudence, la témérité, de folie en bienfait. Le courage affronte l'épreuve, tandis que le suicide consiste à la fuir et la témérité à s'y précipiter, d'une manière qui précisément marque la difficulté et l'admirable beauté du courage, qui est de rester calme où il est pénible de l'être. La tempérance n'est certes pas la débauche ; mais ce n'est pas non plus l'insensibilité, car il ne peut y avoir de vertu là où il n'y a pas de δύναμις à régler. La libéralité n'est plus qu'un gaspillage où elle devient la prodigalité ; mais ce n'est pas pour qu'elle devienne l'avarice. De façon intéressante la véracité est enfermée par Aristote entre la dissimulation qui la cache et la fanfaronnade qui l'étale, par l'effet d'une vanité qui est déjà une menace pour la véracité. La grandeur d'âme évite l'insolence avec autant de soin qu'elle méprise la bassesse ; le gai n'est ni bouffon, ni rustre : la mesure devient bonne éducation, elle est le goût, mais reste morale par la difficulté qu'il y a à atteindre ce point en deçà et au delà duquel la vertu est manquée, comme l'amitié où elle flatte et où elle rudoie.

Si la juste mesure est si difficile à atteindre, c'est qu'à proprement parler il n'y a pas de vertu générale. C'est ce que souligne le πρὸς ἡμᾶς du texte qui a été cité. Le juste milieu doit se déterminer par référence à celui dont la conduite est prise en considération :

« Parce que pour cet homme manger dix mines d'aliments est trop manger et qu'en manger deux est pour lui manger trop peu, ce n'est pas une raison pour que le maître de gymnastique doive prescrire à tout le monde de manger six mines de nourriture, car six mines peuvent être pour celui qui doit les prendre, ou une alimentation excessive, ou une alimentation insuffisante. Pour Milon, c'est très peu ; c'est au contraire beaucoup pour celui qui commence à faire de la gymnastique. » (II, VI, 7 : 1106 *a*, 32.)

Comment donc pousser jusqu'à ce point de précision, qui dépend de l'individualité, la détermination de la vertu ? Aristote marque avec netteté qu'on ne le pourra qu'à la suite d'une longue

épreuve de soi-même. Au cours de la vie nous reconnaîtrons nos penchants aux impressions de plaisir et de peine que les événements nous feront ressentir et cela nous avertira pour chaque vertu, généralement connue, si nous avons à redouter son excès ou son défaut ; de sorte qu'en allant dans le sens opposé à notre penchant nous aurons toutes chances d'atteindre à cette mesure qui doit être notre mesure (cf. II, IX). On ne peut être plus sage, ni plus rigoureux, car « il n'est pas facile de préciser aucune des choses qu'il faut sentir pour les bien comprendre » (II, IX, 8).

Sans doute convient-il de souligner, à propos de cette théorie capitale, que cette philosophie de la modération est tout autre chose qu'une philosophie de la médiocrité. Cette voie moyenne, si difficile à découvrir, mais si précieuse à suivre, est une crête entre deux versants. L'extrême qui est plus, quantitativement, que le juste milieu est moins en valeur ; car précisément le juste milieu corrige ce en quoi l'excès gâte la vertu, tandis qu'il ajoute à la débilité du défaut. D'un mot Aristote l'exprime : la μεσότης est une ἀκρότης (II, VI, 17 ; 1107 *a*, 6) ; sa perfection lui donne la plénitude ; et la commune nature de la sagesse se retrouve dans toutes les vertus qui la spécifient comme le principe qui fait la valeur de chacune, si différentes soient-elles par leur qualité.

On lira des pages intéressantes sur la μεσότης, comme synthèse de deux valeurs inverses des deux κακίαι qui lui font une antithétique négative, dans l'ouvr. de Nicolai HARTMANN, *Ethik* (1926) : pp. 517-520.

De Hermann KALCHREUTER, *Die* Μεσότης, *bei und vor Aristoteles*. Inaug. Diss. Tubingue, 1911, 62 p. : étudie surtout les origines, notamment médicales de la notion aristotélicienne.

(Cf. ann. bibliogr. à la fin du présent ouvrage.)

f) *Conditions supplémentaires de la vertu.* — Si la volonté prend, dans la théorie de la vertu, l'importance qui doit lui être reconnue, on ne saurait accuser Aristote d'en avoir exagéré la puissance ou la portée. Déjà d'après lui, avons-nous vu, la vertu suppose des conditions complémentaires qui permettent à la volonté d'y atteindre ; une fois obtenue la vertu requerra autre chose qu'elle-même pour être couronnée par le bonheur. Tout à l'heure nous

considérerons ce qui entre dans l'harmonie que le bonheur constitue ; marquons maintenant ce qui doit s'ajouter à la bonne volonté pour en faire la vertu.

Il y faut d'abord la collaboration de *la nature*. Ce n'est pas, d'après tout ce qui a été dit, la nature qui forme la vertu ; mais en orientant la vie de l'homme dans une direction qui n'est pas n'importe laquelle, elle s'impose à la volonté comme une condition dont celle-ci doit tenir compte, comme on tient compte de cette nécessité qu'une pierre lâchée tombe au sol. — Toute autre est la manière dont *la coutume* influe sur la vertu. Elle contribue à la faire, comme le vérifie l'éducation qui, par le secours de récompenses et de punitions, institue une sorte de prédisposition que la volonté n'aura qu'à achever. La vertu apparaît ainsi en même temps comme une œuvre d'art, produite par l'homme volontaire et raisonnable, et comme la fleur d'une civilisation, qui devient en nous d'autant plus solide que cette prédisposition permanente au bien sera par la répétition plus près de ressembler à une nature.

g) *La théorie aristotélicienne du plaisir.* — Avant de passer de la considération de la vertu à celle du bonheur, il convient de s'interroger sur le plaisir dont on a pu faire la fin de la vie. La théorie du plaisir qui occupe trois chapitres (XI-XIII) du Livre VII et les premiers (I-V) du Livre X est un des chefs-d'œuvre de la morale aristotélicienne. D'abord il faut rappeler que l'âme de la moralité est l'activité, ou, si l'on préfère, l'activité qu'on peut appeler normale ou parfaite. Le propre de cette activité est d'exiger sa fin : on se nourrit pour avoir des forces, on sculpte pour faire une statue. La tendance n'est donc pas *pour* le plaisir, mais il est nécessaire que le plaisir s'ajoute au but de l'activité comme un surcroît, un effet supplémentaire et délicieux, comme à la jeunesse s'ajoute sa fleur. Il est donc sain que nous aimions le plaisir puisqu'il est comme la vérification de la valeur de l'activité. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il ne peut être assigné comme fin à la vertu. Celle-ci se définit en dehors de lui, en fonc-

tion de l'acte propre ; de sorte que la valeur du plaisir ne pourra être autre que la valeur de l'activité à laquelle il est attaché. Or l'activité qu'il récompense peut n'être qu'une activité partielle, intéressant l'âme végétative ou appétitive, et non l'âme rationnelle. Dès lors l'intempérant, qui, par recherche passionnelle du plaisir, subordonne en lui la raison à quelque fonction inférieure, trahit la vertu, tandis que celui qui cherche la vertu obtiendra sans l'avoir recherché le plaisir qui doit la suivre, et même le plus haut qui puisse être obtenu puisqu'il résultera de l'harmonie de toutes les activités en nous. Il ne lui manque pour se changer en bonheur que d'être accompagné de l'intelligence de lui-même. En d'autres termes le plaisir du vicieux est un faux semblant de plaisir, car il est privé de la réalité que la vertu doit y mettre : il ressemble aux perversions du goût dans certaines maladies. Seul est vrai, seul ne trompe pas le plaisir qui fleurit la vertu. Sont donc fausses également la doctrine, celle d'Eudoxe, suivant laquelle le plaisir serait le souverain bien et la doctrine opposée, celle de Speusippe et d'Antisthène, pour qui le plaisir est toujours mauvais. La vérité est dans un art intermédiaire qui est le discernement de l'activité bonne d'où suivra le plaisir louable, si bien qu'à la fin l'homme vertueux ne pensera plus qu'à la vertu, et jamais au plaisir.

h) *La vertu suffit-elle à donner le bonheur ?* — Nous avons vu ce qui doit s'ajouter à la volonté pour que celle-ci réussisse à engendrer la vertu. Puisque, comme il a été annoncé, celle-ci ne suffit pas à constituer le bonheur, demandons-nous ce qui doit venir la compléter elle-même pour que le bonheur nous soit accordé. Nous ne prétendrons pas que le bonheur de Priam n'ait pas été altéré par ses infortunes. Ce qu'il faut donc d'abord à la vertu pour qu'elle puisse s'exercer et par suite s'achever dans le bonheur, ce sont les conditions dont elle doit faire des moyens. Pour être libéral il faut avoir de quoi donner, pour être juste de quoi payer. Ces défauts empêchent la vertu de commencer, d'autres de se

parfaire. Des textes nombreux énumèrent ces faveurs délicates que la vie doit nous accorder pour atteindre à sa gloire : l'amitié, la beauté du corps, une noble naissance, la santé, des enfants dignes de nous, ne sont-ce pas des biens indépendants de notre vertu, mais sans lesquels la vertu perd ce charme qui est sa plus belle parure ? Ajoutez-y les conditions négatives, permissives, qui s'expriment généralement par l'absence de maux, et vous aurez reconnu comme évident que la vertu ne suffit pas au bonheur.

Faut-il donc mépriser la vertu ? Ce serait oublier que d'abord tous les biens, intérieurs ou extérieurs à nous-même, que nous pouvons tenir de la faveur des dieux seraient immédiatement corrompus sans la vertu. On ne peut s'en passer dans la prospérité, comment pourrait-on s'en passer dans les revers ? La grandeur de la vertu n'apparaît nulle part avec plus d'éclat qu'au moment où le sage privé de tous les autres biens trouve dans la vertu la force de s'en passer. Ici se révèle une des intuitions les plus profondes de la philosophie aristotélicienne de la vie, c'est qu'un bonheur est d'autant plus réel et solide qu'il nous est moins extérieur, mais au contraire prend plus intimement ses racines en notre âme, de telle sorte que nous ne pourrons pas le perdre, car ce serait nous perdre nous-même. C'est cette intuition qui va s'épanouir dans la théorie de la vertu intellectuelle, de la contemplation philosophique.

4) La morale de l'homme comme philosophe

Nous voici de cette manière amenés à la morale supérieure d'Aristote telle qu'elle s'amorce au début du Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* et s'exprime dans les chapitres VII et VIII du Livre X. Ici tout se passe comme si la forme n'était plus laissée en connexion avec la matière, mais considérée dans sa pureté. L'homme est essentiellement intellect. Tout à l'heure, au cours de la vie pratique, l'intellect dominait et ordonnait les degrés inférieurs de

l'âme ; nous sommes maintenant à la hauteur où, se dégageant des conditions animales au sein desquelles l'homme cherche à se réaliser, l'intellect atteint à la pure jouissance de lui-même, est participation de l'Acte pur : en même temps qu'il en reçoit ce qu'il y a d'actif dans la raison, l'homme doit y trouver le bonheur puisqu'il y accomplit non seulement sa fonction propre, mais celle-ci en sa perfection. L'achèvement de la morale nous y élève au-dessus de la morale. Car ce qui est moral, c'est ce qui provoque blâme ou louange. Or toute chose louable est ce qui comporte mesure, et rien ne comporte mesure qu'en rapport avec autre chose (I, XII). C'est pourquoi, nous a-t-il été annoncé au début de l'*Éthique*, le bonheur est au-dessus de la mesure et par suite de la louange :

« Si telles sont les choses auxquelles s'applique la louange, il est clair qu'elle ne s'applique plus aux plus parfaites et qu'à celles-là il faut quelque chose de plus grand et de meilleur que la louange. » (I, XII, 4.)

Aussi est-ce le respect et l'admiration que le bonheur doit éveiller en nous : à la fin de l'*Éthique* il révèle sa divinité puisque la contemplation nous associe à la félicité de Dieu.

Le chapitre VII du livre X décrit le bonheur. Puisque c'est l'entendement c'est-à-dire « l'intelligence des choses vraiment belles et divines » qui est « ce qu'il y a de plus divin de tout ce qui est dans l'homme », c'est l'entendement qui doit nous donner le bonheur parfait. Non seulement la contemplation intellectuelle est ce qu'il y a « de plus précieux » en nous, mais cet acte est celui dont nous pouvons le mieux soutenir la continuité. S'il faut bien que le plaisir achève le bonheur, « les plaisirs que procure la philosophie apparaissent comme admirables par leur pureté et par leur certitude ». Où trouve-t-on ailleurs l'indépendance ? Sans doute le sage et le juste, « comme le reste des hommes », ont « besoin des choses nécessaires à l'existence » ; mais le juste, engagé dans la vie politique, a encore besoin des autres. Seul le sage atteint à l'indépendance.

« Le sage au contraire, le savant peut encore, même s'il est tout seul avec lui-même, se livrer à l'étude et à la contemplation ; et plus il est sage, plus il s'y livre. Je ne veux pas dire qu'il ne vaille pas mieux pour lui d'avoir des compagnons de son travail ; mais le sage n'en est pas moins le plus indépendant des hommes et le plus en état de se suffire. » (X, VII, 4.)

Partout ailleurs l'activité semble être pour quelque profit ; ici l'identité entre l'activité et son résultat est parfaite. Partout ailleurs nos actes « sont pleins d'agitation » ; ici l'âme porte avec elle-même son plaisir et l'indépendance se manifeste par la tranquillité et le calme. « Si l'entendement est quelque chose de divin (1) par rapport au reste de l'homme, la vie propre de l'entendement (νοῦς) est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. » (X, VII, 8.)

C'est ce que met en évidence le chapitre suivant. Le bonheur ne dépend « presque pas » des choses extérieures, qui sont même pour lui des obstacles plutôt que des secours ; c'est que le bonheur ne nous met pas en relation, en union avec les choses ou les hommes, mais avec Dieu. De l'opinion de tous, les Dieux sont bienheureux ; est-ce donc parce qu'ils ont des vertus éthiques, le courage ou la libéralité ? Aucune des vertus morales, à vrai dire, ne peut leur être attribuée. Il faut donc que l'acte de Dieu, qui l'emporte en bonheur sur tout autre acte, soit purement contemplatif ; de sorte que « l'acte qui chez les hommes se rapproche le plus de celui-là, soit aussi l'acte qui leur assure le plus de félicité » (X, VIII, 7). Il équivaudrait à la félicité divine elle-même si la lassitude, plus tardive il est vrai pour lui que pour tout autre, ne venait l'interrompre.

5) Y a-t-il deux morales d'Aristote ?

Nous venons de considérer successivement, dans la pensée d'Aristote, une morale pratique et humaine, où l'homme se pré-

(1) Cf. Rodier, édit. X^e liv., *Éth. Nic.*, p. 116, n. 2, les applications aristotéliciennes de θεῖος.

sente comme un complexe de corps et d'âme, d'animalité et de raison, et une morale contemplative et divine, où l'intellect se révèle comme impassible et pur, comme distinct et du corps et du reste de l'âme, comme transcendant à l'homme même. N'est-ce pas l'effet d'une « indécision » (RODIER, liv. X, p. 53), d'une « incertitude » (pp. 53, 55) du philosophe, qui aurait juxtaposé une morale hellénique à une morale philosophique ? On peut l'accorder à la condition de reconnaître que cette ambiguïté de doctrine reflète cette ambiguïté de la forme d'être à la fois l'opposé de la matière, mais aussi un acte pur qui, dans sa pureté, en est indépendant. Or cette ambiguïté exprime philosophiquement avec une singulière netteté ce trait de notre vie morale que ce qui paraissait d'abord, au cours de notre développement, indispensable comme la série des degrés de notre élévation, apparaît, une fois le terme atteint, comme supprimé par lui. On peut entendre un progrès comme une cumulation ; l'avant est en ce cas plus qu'un passage, c'est un apport. On se met alors dans une histoire qui accumule les instants du temps. Ce n'est pas le cas pour Aristote : il sait l'éternité indépendante du temps et ce que l'infinité du temps y ajoute ne peut être que la puissance, c'est-à-dire une négativité dont il faut l'épurer. Dès que l'on est arrivé à la sagesse suprême, on s'aperçoit qu'il n'y a qu'elle, et l'on oublierait les degrés inférieurs de la vertu s'il ne se trouvait qu'il faut sortir bientôt du paradis atteint, parce que l'homme ne peut demeurer plus qu'un certain temps dans la vie divine.

6) L'AMITIÉ

C'est pour cela que la morale doit finir en nous tournant vers la vie familiale et la vie sociale. Quand nous sortons de la contemplation intellectuelle, nous retrouvons la cité. L'homme est un animal politique, non moins que métaphysique. Les vertus trouvent hors de l'individu leur destination humaine dans la prospérité

de l'État. Aristote semble soucieux de maintenir l'équivalence entre les deux mouvements opposés qui déterminent l'individu pour l'État et l'État pour l'individu. D'une part l'homme doit subordonner tout ce qu'il est et tout ce qu'il a au bien de l'État, à l'occasion tout lui sacrifier. D'autre part cette orientation de sa vie convient à sa destination telle qu'il la ressent lui-même parce qu'il ne peut être heureux qu'avec les autres, de sorte que l'éducation, en favorisant les tendances de l'enfant qui sont utiles à l'État, ne fait qu'aller au-devant de ce que l'homme ressentira. Ici encore c'est la forme, la perfection accomplie, qui sert son actualisation en agissant (comme, dans la morale, la vérité philosophique sur les vertus pratiques), sur les degrés inférieurs de cette actualisation. Tout dans la pensée d'Aristote s'explique par le haut ; mais le bien suprême doit être cherché, à cause de la matière, qui à la fois en retarde et en conditionne l'actualisation.

Le besoin du bonheur, la souveraineté de la contemplation, le sentiment du primat de la suffisance, en opposition avec l'impossibilité de vivre sans autrui, enfin le souci même de maintenir à la pensée pure son caractère d'activité, toutes ces notions viennent conspirer dans la célèbre et précieuse théorie de l'amitié, qui apparaît comme le lieu où les deux morales réussissent leur concours. De cette analyse, étendue dans deux livres de l'*Éthique*, nous ne pouvons ici que donner le sommaire.

La notion de φιλία chez Aristote déborde l'extension de notre notion d'amitié. Elle désigne la relation du moi et du toi, de quelque façon qu'elle soit déterminée. Cf. GURVITCH, *Eléments de Sociol. juridique*, pp. 35-37.

L'amitié est l'intermédiaire entre l'éthique et la politique, car la concorde n'en est qu'une forme détendue et diluée et il n'y a rien de plus précieux que la concorde des citoyens. Ce qui l'institue, c'est le bien ; mais les trois degrés du bien affecteront l'amitié chacun à sa manière de façon à en déterminer trois formes, dont la dernière seule méritera parfaitement ce nom. On est amis d'abord en vue du plaisir : c'est de cette amitié que les jeunes

gens sont généralement unis : la facilité et la fragilité sont les caractères de ce premier degré de l'amitié. Le deuxième unit par l'intérêt : l'amitié devient un échange d'utilités, comme la faiblesse des vieillards les y dispose souvent. C'est au troisième degré de l'amitié que celle-ci atteint à son excellence : c'est l'amitié par vertu. A proprement parler il n'y a que la vertu qui puisse faire de l'amitié un amour mutuel, car aux deux premiers degrés chaque ami n'est pour l'autre que le moyen d'obtenir ce qu'il désire. Or ce n'est qu'improprement que l'on peut parler d'aimer quelque chose : « Quelle plaisanterie que de vouloir du bien au vin qu'on boit ! » (VIII, II, 3.) Quand donc on veut du bien, c'est à un autre homme et par suite l'amitié se confond essentiellement avec la vertu. C'est ce qui permet de comprendre que l'amitié soit difficile entre gens par trop inégaux : il faut que la vertu unisse les deux amis et elle ne le peut durablement où leur inégalité entraîne entre eux trop de différences.

Ces thèmes généraux sont la trame sur laquelle les analyses les plus fines tracent leur broderie. Que l'homme heureux n'a pas moins besoin d'amis que l'homme malheureux, que même son amitié sera plus noble parce qu'elle ne sera pas entachée de soucis d'intérêt, mais manifestera le plus purement sa sociabilité et sa bienveillance, qu'en un sens le bienfaiteur, qui fait de l'obligé comme son œuvre, aime mieux, parce que son amitié est plus active et qu'après tout l'amitié consiste plus à rendre des services qu'à en recevoir (IX, IX, 2), voilà quelques traits aimables de cette psychologie morale. Elle est tendre, l'amitié comme la dépeint Aristote : les amis veulent toujours se voir et ils manifestent l'intimité de la vertu par l'intimité de leurs sentiments. Comme ils sont vertueux, la calomnie ne mord pas sur leur amitié ; et si la vertu de l'un dégénère au point que l'autre doive s'écarter de lui, il ne cessera pas de donner quelque chose au souvenir du passé (IX, III, 5). Comment l'amitié n'apparaîtrait-elle pas comme la perfection des relations humaines : « Quand les hommes s'aiment

les uns les autres, il n'est plus besoin de justice ; au contraire ils ont beau être justes, ils ont encore besoin de l'amitié ; et ce qu'il y a sans contredit de plus juste au monde, c'est la justice qui s'inspire de la bienveillance et de l'affection. » (VIII, I, 4.) Aussi (VIII, I, 5) : « Il y a même bien des gens qui pensent qu'on peut confondre le titre d'homme vertueux avec celui d'homme aimant. »

7) Réflexions critiques

En terminant sur ces textes sobres, sans enflure, mais délicats, l'esquisse de la morale d'Aristote, on montre comment la mesure s'y fait de raison sensibilité. Tout ce que la civilisation peut donner de plus pur et de plus fin à l'homme s'y trouve rassemblé. La morale y devient « douceur de vivre » sans que rien de ce qui peut donner à cette douceur une valeur de vertu y soit oublié ; mais cette vertu est secrète, intime, cachée derrière le bonheur et l'amitié qu'elle engendre. La perfection ne peut être plus noble et plus riche.

Il n'y aurait donc qu'à se rallier à la morale aristotélicienne, comme l'a conseillé Brochard, si toute perfection humaine pouvait être autre chose et plus qu'un équilibre momentané et difficile de conditions occasionnellement favorables. La morale d'Aristote comme la société où elle s'exprime suppose les loisirs de l'homme libre, la facilité des conditions d'existence, la tranquillité de l'âme. L'humanité en éprouve avec elle le bénéfice en certaines époques, mais même alors il n'y a encore que quelques hommes pour pouvoir en jouir à la perfection. Aristote l'a reconnu en énumérant tout ce qui doit s'ajouter à la vertu pour l'achever dans le bonheur. Privera-t-on de morale les hommes à qui la destinée a refusé ces faveurs ? Ceux qui les obtiennent peuvent-ils s'en contenter ? Le christianisme a apporté à l'humanité l'expression d'une exigence d'infinité que la pensée grecque n'a pas servie parce qu'elle la redoutait. Par rapport à elle la mesure apparaît trop souvent

comme un vœu utopique, une consolation théorique. L'humanité revient au calme et à la modération quand des crises trop violentes l'ont tourmentée. Ce sera pour en sortir aussitôt que l'épreuve des maux subis sera oubliée. L'homme moderne s'ennuie très vite : cela ne peut que lui faire paraître la morale aristotélicienne une peinture idyllique. On se repose quelque temps dans un jardin : il n'est pas permis d'y vivre et on ne le souhaite qu'en paroles.

CYRÉNAIQUES ET ÉPICURIENS
CYNIQUES ET STOÏCIENS

On pourrait opposer les petits socratiques, l'hédoniste Aristippe, de Cyrène, le cynique Antisthène, aux grands, Platon et Aristote, comme ceux qui, au lieu d'être fidèles aux traits essentiels de la pensée et de l'enseignement de Socrate, à ce qu'il y avait par conséquent d'intellectualisme en lui, se sont inspirés de son exemple et ont pris pour modèle son ἐγκράτεια, sa maîtrise de soi, telle qu'elle se manifeste aussi bien au combat et devant la mort que dans le *Banquet* où il peut boire sans s'enivrer. Suivant la direction définie par les premiers exemples ; celui où la domination de soi se manifeste par la résistance à la peine, s'est constitué le cynisme ; suivant la seconde, l'indépendance envers les plaisirs, s'est défini le cyrénaïsme. Par l'effet de ce commun souci d'*indépendance du moi*, les deux doctrines sont restées parallèles : même opposition au savoir spéculatif chez le cyrénaïque que chez le cynique ; même subordination de la pensée logique et scientifique à l'éthique ; même détachement de tout ce qui n'est pas essentiel au sage ; même sentiment de supériorité à l'égard de tout ce qui ne lui appartient pas par essence. A partir de ce départ commun, s'ouvrent les deux perspectives dont l'une, le cyrénaïsme, conduit à Épicure et l'autre, le cynisme, dénommé d'après la place de Cynosarges à Athènes, mène au stoïcisme.

On trouvera le résumé des doctrines d'Aristippe et d'Épicure parmi les morales du plaisir : pour Aristippe, cf. ci-dessous p. 381 ; pour Épicure, p. 382.

Nous allons immédiatement préfacer le stoïcisme d'Épictète en considérant un peu la morale d'Antisthène.

Bibliogr. — On trouvera les textes dans H. RITTER et L. PRELLER, *Historia philosophiæ græcæ*, 9e éd., par Ed. WELLMANN (Gotha, 1913, n. 279-285).
Sur la doctrine d'A. cf. V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 26-27 ; Léon ROBIN, *La Pensée grecque*, pp. 199-203 ; et les indic. bibliogr. avec renvois aux hist. de la phil. gr., p. 464, § 5.

Au principe de la morale d'Antisthène est sa logique ; celle-ci, parente de celle des Mégariques, consiste essentiellement dans l'application du principe d'identité, porté à celle de ses limites où il aboutit à l'extériorité radicale des essences les unes par rapport aux autres. Chaque chose doit pour rester ce qu'elle est échapper à l'influence interne ou externe des autres. Ainsi l'individualité de chacune des essences entraîne son indivisibilité, ce qui interdit sa définition, impossible sans analyse, et leur incommunicabilité, ce qui interdit le jugement. Il n'y a plus de relations, il ne reste que des termes auxquels on ne peut faire correspondre que des mots.

Cela est vrai de l'essence de tout homme. La vertu est la fidélité de l'homme à son essence, à soi ; cette fidélité exclut tout ce qui lui est extrinsèque ; c'est l'insensé, dupe de l'opinion, qui estime les richesses, les honneurs, le plaisir, la vie, l'amour, ou appréhende leurs opposés : « Si je rencontrais Aphrodite, disait Antisthène, je l'étoufferais de mes propres mains. » La moralité, dont Héraclès a donné l'exemple, consiste à s'affranchir par l'effort (πόνος) et l'exercice (ἄσκησις) de tout ce qui est extérieur et conventionnel, comme la famille et la cité : le sage est citoyen du monde. Cette morale, qui est celle de la nudité essentielle du moi, fait déjà de l'imperturbabilité l'idéal du sage.

Le stoïcisme. — C'est un cynique, Cratès, qui fut le maître de Zénon de Cittium, fondateur du stoïcisme. Cléanthe poursuivit son œuvre ; mais, dit Diogène Laërce : « Si Chrysippe n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de stoïcisme. » C'est au nouveau stoïcisme, soit aux Ier et IIe siècles ap. J.-C., qu'appartiennent les moralistes illustres de l'École, Sénèque, Épictète, et Marc-Aurèle.

C'est d'après le deuxième, plus précisément d'après son *Manuel* (Ἐγχειρίδιον) que nous esquisserons le portrait du stoïcien.

III. — LE STOÏCIEN D'APRÈS ÉPICTÈTE

1) Théorie et vie

Le *Manuel* d'Épictète est le texte le plus célèbre de la littérature morale : sa brièveté, la densité de ses expressions, une sorte d'impériosité par laquelle il est tendu vers la vie ont assuré la perpétuité de son influence à travers toute l'histoire occidentale. C'est donc à lui, si l'on est convaincu que la morale est, par sa destination propre, non une connaissance théorique et indifférente à l'action volontaire et prochaine, mais une manière de répondre par la pensée et surtout par la conduite aux conditions invariables de la vie humaine, qu'il faut demander le secret de l'efficacité avec laquelle l'idéal stoïcien de l'*ataraxie* s'est imposé à tant d'âmes. — En passant ainsi, le plus rapidement possible, à la pratique, on ne fait au reste que suivre l'avertissement d'Épictète, déjà socratique par ce désintérêt qui le détourne de la connaissance du monde et de la réflexion spéculative, vers le règlement de notre conduite. La pensée LII (trad. Guyau, p. 54) nous apprend qu'il y a trois parties de la philosophie. La morale pratique détermine ce qu'il faut faire et ne pas faire : ainsi ne pas mentir. Mais pour établir qu'il ne faut pas mentir, il faut l'avoir démontré : c'est ce que fait la morale théorique. Pourrait-on le démontrer si l'on ne savait ce qu'est une démonstration, et déjà ce que sont e vrai et le faux ? Il faut donc qu'une logique nous l'ait appris. Mais il est ajouté aussitôt que si cette partie de la philosophie, la logique, est nécessaire, c'est pour la morale, qui l'est pour la conduite. Faute de le reconnaître, nous la négligeons et mentons.

La morale d'Épictète présuppose donc une pensée théorique ; mais, comme toute doctrine impatiente d'obtenir les résultats de l'action morale, cette philosophie reste indifférente au détail des connaissances possibles pour n'en retenir que le principe indispensable à son attitude. Ainsi Lucrèce adopte l'atomisme d'Épicure moins avec le souci de promouvoir la connaissance de la nature que pour en exploiter les conséquences mentales ; mais pour Lucrèce ces conséquences mentales sont affectives, il en attend la paix de sa sensibilité ; au contraire, pour Épictète, c'est la volonté qu'elles intéressent : ce qu'il en escompte, c'est certes le bonheur, mais tel qu'il doit résulter d'une certaine manière de se comporter.

La philosophie enveloppée dans le *Manuel* et les *Entretiens* doit être le déterminisme absolu. En effet la morale d'Épictète consiste essentiellement et, l'on peut même dire, uniquement à se proposer la restriction de l'expérience mentale et la concentration exclusive de l'esprit, fait pensée, dans l'identité avec la détermination objective. L'impassibilité, consécutive à la vérité, est le résultat qu'obtient la conscience en se faisant indiscernable de l'objet. Cela suppose que cet objet soit parfaitement déterminé et il ne peut l'être que si l'ensemble des objets, la nature, est un tout systématique. Cette thèse a été en effet une thèse essentiellement stoïcienne. Chrysippe avait insisté sur la liaison des choses. Épictète souligne la connexion des parties du monde. Il exprime par son ordre l'unité et l'intelligence de Dieu. La piété consiste à penser de Dieu exactement (XXXI) : elle reconnaît l'omniprésence de la Providence comme l'origine unique et infaillible de l'être, qui comme tel ne peut pas ne pas être jugé beau et bon. Si étroite est dans cette doctrine la connexion de Dieu et du monde que Dieu ne se distingue plus de l'unité de l'ordre et que le monde lui-même devient comme la nature et le corps de Dieu.

Le passage de cette métaphysique à la morale est immédiat. Nous sommes dans le monde. Sa sagesse doit nous comprendre

et la nécessité physique se prolonger dans la nécessité psychologique. Pour être bon, il nous suffira d'être ce que nous devons être ; et ce que nous devons être, c'est, une fois toute apparence dissipée, ce que nous sommes. Il n'y a que le bien qui soit, le mal ne peut être qu'un non-être, une illusion, ce qu'à tort on croit mal : « Comme on ne place pas un but pour le manquer, de même l'essence du mal n'existe pas dans le monde » (XXVII.)

Le propre du stoïcisme est ainsi de dépasser la morale dès son premier saut. A la rigueur, quand nous aurons atteint à cette sagesse qui consiste à nous absorber dans la réalité théorique, déterminée, objective de quoi que ce soit, nous ne trouverons plus ni à louer, ni à blâmer. C'est le fils égaré qui considère comme un mal de n'avoir pas encore les biens de son père, c'est Étéocle et Polynice qui tiennent la tyrannie pour un bien, et de façon générale ce sont les hommes prenant un faux bien pour le bien qui élèvent leurs reproches contre les dieux (XXXI, 4). De même c'est quand nous oublions qu'un autre agit suivant ce qu'il croit le bien que nous le blâmons de faire ce qui nous déplaît. Pourquoi le blâmer ? Si son opinion est vicieuse, « c'est lui qui a le mal, car c'est lui qui a l'erreur » et nous n'avons qu'à constater : « Cela lui a paru bon. » A la rigueur il ne faudrait même pas louer ce qui est : l'important, c'est que cela soit. L'admiration séparée de la connaissance perd sa raison.

2) Vivre conformément a la nature

Sur ce fond déterministe, où tantôt c'est l'unité totale du monde, tantôt l'une de ses déterminations, telle chose ou tel événement, qui se proposent à nous comme objet, se détache la règle maîtresse de la morale stoïcienne : « Vis conformément à la nature. » Ce principe, si profondément hellénique qu'on pourrait en trouver des formes à tous les âges de la pensée grecque, avait été dans le stoïcisme la règle maîtresse de Zénon. Marc-Aurèle l'a exprimée

avec une grandeur qui l'a marquée d'un caractère religieux. Cette vie conforme à la nature est, dès avant que la morale n'en prenne conscience, notre destination essentielle. Il suffit que nous prenions comme le fil de la tendance qui nous porte vers la conservation, l'utilité, le bonheur de nous-même pour que nous devions le vérifier. La raison, en nous comme dans la nature universelle, ne doit faire qu'une seule et même raison : nous déboucherons donc sur elle quand nous nous laisserons mener par l'essence de nous-même. L'homme est spectateur de son essence comme de celle de la divinité ; et l'on ne comprendrait pas qu'il lui fallût une morale si des illusions ne venaient troubler cette lumière naturelle. Comme Socrate le professait, il suffira de penser vrai pour agir bien.

3) Classification des réalités naturelles

Reste qu'il faut comprendre pourquoi une morale est possible et requise. Même si l'on n'en fait qu'une épuration, il doit y avoir une raison pour que cette épuration soit à faire. L'identité immédiate de l'être et du bien, de ce qui est et de ce qui doit être semble dispenser de tout recours à la pensée réfléchie et purificatrice : car si la spontanéité s'exerce suivant l'essence, la nature et la morale, la nécessité et l'obligation, non seulement coïncident immédiatement, mais même devraient être inséparables. Il faut donc que ce monisme initial de l'identité se brise en un dualisme permettant de comprendre éventuellement la déhiscence entre la nature et notre vie, expliquant que celle-ci doive s'exprimer, non par un indicatif, mais par un impératif.

C'est à quoi satisfait la distinction la plus connue du *Manuel*. La nature est subdivisible en deux parts : « Parmi les choses, les unes dépendent de nous, les autres n'en dépendent pas (I). » Nous allons les considérer successivement, d'autant plus facilement qu'Épictète fait l'inventaire exprès de ces deux domaines.

1. Les choses qui ne dépendent pas de nous (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν).

— Voici l'énumération d'Épictète : ce sont « le corps, les biens, la réputation, les dignités », en un mot tout ce qui n'est pas notre œuvre. Cela fait trois groupes. Le corps désigne notre corps, il ne dépend pas de nous d'être bien portants ou malades, beaux ou laids, forts ou faibles : ou, si l'on préfère, on pourrait dire qu'il s'agit du corps tant qu'il ne dépend pas de nous d'être sains, beaux et forts ou non. Les biens, ce sont tous les autres objets de la nature en dehors de notre corps : les richesses, mais aussi le corps des vivants qui nous sont chers, comme notre fils ou notre femme. Réputation et dignités peuvent être groupées sous le même chef : ce sont les effets de l'opinion d'autrui. « De tout ce qu'on pourra dire de toi, ne prends souci : ce n'est plus ton fait (L). »

2. LES CHOSES QUI DÉPENDENT DE NOUS (τὰ ἐφ' ἡμῖν). — On pourrait dire que ce qui ne dépend pas de nous s'étale devant nous comme l'espace et le temps : au contraire ce qui dépend de nous se concentre comme le moi lui-même dans son acte central. En effet Épictète en fait bien une liste : « Ce sont l'opinion, le vouloir, le désir, l'aversion » ; mais il faut s'apercevoir bien vite que ces termes se réduisent nécessairement à l'unité. En effet si le désir et l'aversion dépendent de nous, ce n'est évidemment pas en tant qu'à la manière de physiologistes modernes on les considérerait comme déterminés par le corps ; de même la volonté est pour Épictète sous la dépendance du jugement. Dès lors le principe de toutes les choses qui dépendent de nous, la seule sorte de choses qui dépende immédiatement de nous, ce sont nos opinions.

Il faut bien en effet que ce soient l'aversion et la crainte, les sentiments, qui dépendent des opinions, et non l'inverse. Car si les sentiments s'imposaient à nous par une force, par exemple, exclusivement organique, que pourrions-nous éventuellement pour les rectifier ? Ce seraient des choses qui ne dépendraient pas de nous. Dans une certaine mesure, provisoirement, en effet ils en sont et pour cette raison Épictète se méfiera des circonstances qui les provoqueraient. C'est ainsi, pour ne considérer qu'un exemple,

qu'il recommande de « gémir avec celui qui gémit » mais en avertissant de ne gémir qu'extérieurement de peur de perdre l'indépendance intime du jugement (XVI). C'est donc qu'il craint l'entraînement de la pitié comme celui des voluptés (XXXIV). Mais si le salut philosophique est possible, si la volonté intelligente, celle que le jugement guide, peut suffire à nous sauver sans qu'aucune grâce affective doive nécessairement s'y ajouter, c'est qu'en dernier recours, ce n'est pas le sentiment qui détermine l'opinion, mais l'opinion, le sentiment, ou mieux la force morale d'agir et de sentir comme il convient.

Nous sommes donc, conformément à la tradition hellénique, en présence d'un intellectualisme moral. On a accusé le stoïcien d'exagérer la volonté. Mais à y bien regarder, ce qu'il escompte, c'est moins la force du vouloir que l'influence du jugement. Son vouloir consiste le plus souvent à ne pas vouloir, puisque l'essentiel est de retrouver la nécessité naturelle pour s'y soumettre. Être libre, c'est savoir céder à la nécessité. Dès lors ce qu'il faut accorder avec elle, ce sont bien nos actes, mais par les jugements qui les déterminent, de sorte que, s'il y a orgueil à être stoïcien, c'est plutôt un orgueil du pouvoir du jugement juste que du vouloir. C'est par un examen de chaque détermination que l'on déterminera l'attitude convenable par rapport à elle.

4) L'ACCORD DES OPINIONS ET DES ÉVÉNEMENTS

Une fois que le dualisme a coupé, il faut que l'identité recouse. Elle ne le peut que par l'identification d'un des deux termes à l'autre. Si l'homme était tout-puissant, l'identification pourrait et devrait se faire par la subordination des événements naturels à nos jugements. Il ne l'est pas et le stoïcisme a eu le sentiment profond de notre impuissance. Il ne reste qu'une issue morale, c'est que nos opinions se conforment aux événements. Pour vivre conformément à la nature, il faut juger conformément à la nature ;

et cette conformité suppose toujours que c'est le jugement qui est adapté à l'événement, et non l'événement au jugement. La morale stoïcienne est ici exactement aux antipodes d'une morale positiviste à la façon moderne, qui espère de la technique qu'elle transforme les choses suivant les plans de notre volonté. Épictète parle au contraire comme si tout le possible était déjà tombé dans la nature, comme s'il n'y avait que le passé et le résultat du passé, comme tel parfaitement déterminé, puisque, en tant que passé, il est fait et irrévocablement fait comme il est. Tout est arrivé ; et notre adaptation au monde exclut toute adaptation du monde à nous-même. « Ne demande pas que ce qui arrive arrive comme tu le veux ; mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras une vie heureuse. » (VIII.) Comment en effet ne serions-nous pas heureux ? Nous aurons obtenu la concordance de nos désirs provenant de nos jugements, et des événements.

De ce mouvement résultent immédiatement deux conséquences, l'une relative à l'objet, l'autre, concernant l'homme. La première est on peut dire l'anéantissement affectif de l'objet, des choses et des événements, dans l'indifférence, un détachement, si possible, absolu de l'esprit à l'égard de la nature de ce qui arrive. En effet, dès que notre effort doit consister à ratifier les événements quels qu'ils soient, il devient indifférent que tel événement se produise plutôt que tel autre. Ce qui peut nous rendre misérable, ce n'est pas la maladie, ou la mort, ou la pauvreté, c'est de vouloir les éviter (II, 1). Ce qui importe, ce ne sont pas « les choses », c'est notre opinion, et rien que notre opinion sur les choses. « La mort n'est rien de terrible, car Socrate aussi l'aurait trouvée terrible ; mais notre opinion sur la mort qui nous la fait regarder comme terrible, voilà ce qui est terrible. » (V.) Quand donc nous sommes malheureux, ce n'est qu'à nous que nous devons nous en prendre, car c'est nous qui faisons la valeur de l'événement par l'opinion que nous lui rapportons. L'événement en tant qu'il est perçu ne dépend pas de nous, au contraire ; en tant que nous

faisons un certain usage de sa représentation (χρῆσις φαντασιῶν), il devient nous-même et nous affecte de sorte que nous serons esclaves et souffrirons si cet usage est mauvais.

Mais cet usage est-il en nos moyens ? C'est à quoi répond la seconde conséquence du mouvement de tout à l'heure. Nos opinions, c'est nous : il ne dépend donc que de nous de former telles ou telles opinions. Le seul obstacle que nous puissions rencontrer, c'est nous-même, mais il dépend entièrement de nous de pouvoir l'écarter. « Boîter est pour la jambe un obstacle, mais nullement pour le libre arbitre. » (IX.) Ce qui veut dire que si l'homme qui boîte marche mal, cela intéresse son corps, mais non lui comme esprit ; car boîter n'est alors un mal que s'il désire ne pas boîter, c'est-à-dire s'il juge qu'il devrait ne pas boîter ; mais c'est précisément par ce jugement qu'il en fait un mal, puisque, s'il désirait boîter, il trouverait dans la même circonstance, non une raison de souffrance, mais une occasion de satisfaction. Or ce mal qu'il se fait par son jugement maladroit n'en serait *réellement* un que s'il était vrai que les choses puissent se passer autrement qu'elles ne se passent nécessairement. Or cette contingence est illusoire : il est de la nature actuelle d'un boîteux de boîter comme il est de la nature d'un autre homme de marcher droit : qu'il en juge ainsi et il acceptera sans en souffrir la nécessité de boîter comme il accepte d'avoir deux bras et non trois.

On parle de la résignation stoïcienne ; mais il importe d'en marquer la nuance pour voir si le mot de *résignation* convient encore. La résignation peut faire accepter un événement qui aurait pu ou pourrait ne pas être ; dans ce cas on peut dire qu'elle suppose l'ambiguïté de deux possibles, et, par le fait qu'un possible est écarté, fait de l'autre un parti partiellement négatif : il doit en résulter un regret, ici un regret du non-atteint, en opposition avec le regret de l'effectué. Mais cette résignation n'est pas celle d'Épictète. La contingence n'oppose pas dans sa pensée deux termes équivalents, mais seulement le réel et l'illusoire qui est aussi l'im-

possible, de sorte que *a parte rerum* il n'y a pas de contingence. Ce qu'il faut accepter, c'est le réel, et ce réel exprime sur un certain point l'ordre universel, comme l'ordre universel (est-ce dire quelque chose de plus ?) l'intelligence divine. Dès lors la résignation est joyeuse, ou plutôt elle est au-dessus de la tristesse et de la joie, elle nous élève à l'impassibilité. Pour avoir à se résigner, il faut en quelque sens être sorti de ce qui s'offre à notre acceptation, la morale stoïcienne nous apprend à nous y installer d'emblée et à ne plus le quitter. Nous ne pouvons sans absurdité vouloir autre chose que ce qui est.

5) La contemplation

Il suffit d'universaliser ce qui vient d'être dit sur l'identification avec une détermination donnée pour arriver à la conclusion que le stoïcisme consiste à faire aboutir le plus vite possible l'action mentale dans la contemplation. Vivre à la façon stoïcienne, c'est prendre à l'égard de tout ce qui doit nous toucher et peut-être déjà nous a ému, cette attitude de témoin à peu près froid que nous prenons, soit souvent à l'égard des autres, soit surtout à l'égard des choses. Par le mouvement par lequel le moi objective le monde, il se trouve lui-même. La même démarche qui le rend indépendant des vicissitudes des événements assure sa liberté. En renonçant à la préférence pour telles ou telles choses extérieures on croirait s'anéantir ; on renaît le maître de soi et des choses. C'est là le seul choix : paraître ou être. Celui qui est attaché passionnellement à ce qu'il sait, à ce qu'il a, est séparé de lui-même ; il paraît savant et riche ; il est ignorant et misérable car il est à la merci de la négativité des déterminations et par elles de l'agressivité d'autrui. Il cesse d'être un esclave c'est-à-dire de *paraître* un homme, au moment où il rejette toutes les déterminations dans cette condition où elles deviennent parfaitement homogènes à lui-même ; et du même coup il naît à la liberté et à la joie d'être,

en même temps qu'à l'imperturbabilité dont on peut dire qu'elle est la béatitude divine par essence. « Toi, tu n'es ni richesses, ni discours ! » (XLIV.)

On voit ce qui fait l'essence de ce salut stoïcien : c'est l'identité entre l'esprit connaissant et la détermination connue. Il faut bien examiner ce que chaque détermination apporte avec elle-même. Il y a une positivité en elle, elle est quelque chose, mais rien de plus ou d'autre que ce quelque chose. N'en attendons que ce qu'elle doit nécessairement produire d'après son essence : nous éviterons la souffrance qui est toujours une divagation vers quelque autre éventualité que la détermination donnée. Coupons ce halo de velléités qui nous détournent de voir ce qui est tel que cela est, serait-ce un songe : si nous lui avons reconnu l'être d'un songe, nous trouverons cette certitude qui sauve de l'illusion, par suite de la passion et de la déception, et en rend indépendant. A la limite l'autonomie du moi est identique à la docilité envers la nature.

6) La technique stoïcienne

Nous venons de rassembler les traits essentiels de la doctrine qui constitue la trame théorique de la morale stoïcienne. Cette doctrine est brève : le but d'Épictète n'est pas de former des théoriciens. La philosophie ne consiste pas à expliquer Chrysippe, mais à vivre comme Socrate ou au moins comme « quelqu'un qui veut le devenir ». Mais cette brièveté même qui ne retient que quelques généralités risque de les substituer à l'effort empirique et quotidien qui est nécessaire pour faire passer cette doctrine de la condition de programme à celle de manière de vivre. Aussi le *Manuel* doit-il être autre chose et beaucoup plus qu'une doctrine : il doit être le modèle d'une pratique, et même d'une pratique susceptible de s'appliquer aux événements les plus graves de l'existence, parce que cette application doit y être plus difficile, comme à son détail le plus banal, pour que cette application se change

en habitude. On connaît l'anecdote rapportée dans les *Entretiens :* quelqu'un vient se plaindre à Épictète de ce que sa mère pleure quand il la quitte. Épictète répond ce mot : « Pourquoi n'est-elle pas instruite dans nos principes ? » Il exprimerait une immense vanité s'il devait être entendu en ce sens où le seul enseignement d'une doctrine paraîtrait à Épictète capable de surmonter la douleur d'une mère ; il prend la grandeur d'une sorte de pénétration métaphysique dans la création d'une âme par elle-même si l'on y trouve l'expression de cette conviction qu'une longue ascèse, une familiarité répétée avec certaines manières d'agir intimement sur soi, sont capables de susciter une force de l'âme, qui, malgré les pires douleurs, peut assurer le salut.

Nous allons donc maintenant ne plus considérer le stoïcisme comme une doctrine, mais, sur quelques procédés au moins, chercher à reconnaître cette manière secrète et continue de se faire, qui doit constituer l'âme d'une morale.

a) Le plus familier de ces procédés est celui qui consiste à réduire l'attachement de l'esprit à la détermination, de manière à en préparer la séparation au cas où celle-ci devient opportune ou même urgente. Une détermination s'impose à nous soit parce qu'une nécessité externe nous la fait inexorablement subir, soit parce qu'un désir violent transforme l'adhésion que nous lui donnons en une adhérence. On obtient une action favorable sur l'une et sur l'autre en esthétisant les représentations. D'une part la nécessité qui en pousse une au-devant de nous est destituée de tous les secours qu'elle reçoit des convictions qui la font réelle ; d'autre part nous ne pouvons plus nous attacher de la même façon à une détermination qui prend la minceur d'un décor. La conscience esthétique est justement cette phase de l'esprit où l'esprit se détache à demi de représentations qu'il sait fragiles et provisoires. Assimilons par le procédé convenable les déterminations empiriques à ces déterminations oniriques, elles cesseront de nous entraîner.

Ce principe se trouve appliqué dans une grande variété de

démarches concrètes. Les images du banquet, de l'hôtellerie, du théâtre les symbolisent et les préparent. Elles signifient toutes qu'il faut être prêt à laisser aller les représentations qui nous abandonnent, à congédier celles qui nous font souffrir, à éviter tout excès qui nous ferait dépasser la réalité propre à toute détermination. « Souviens-toi que tu dois te conduire dans la vie comme dans un banquet. Un plat qui fait le tour de la table vient-il à toi ? Étendant la main, prends-le avec décence. Passe-t-il au delà ? Ne le retiens point... Uses-en ainsi avec des enfants, ainsi avec une femme, ainsi avec les dignités, ainsi avec les richesses et tu seras un jour un convive digne des dieux. » (XV.) Le stoïcien devient vite un comédien pour le bon motif. Sa conscience devient élastique, disponible et il en dose la tension, l'application aux choses aussi exactement et aussi vivement qu'un homme habile, le recours à des outils. Il n'a d'avoir que par prêt et il est toujours dispos pour rendre. (XI.)

De toutes les transformations qui déchargent les déterminations d'une partie de leur réalité pour en faire des fictions esthétiques, il ne peut y avoir de plus complète que celle qui porte sur la totalité des représentations, c'est-à-dire sur l'âme elle-même. On peut dire que le moi métaphysique pour y naître à l'être rejette le moi empirique, déterminé, dans le paraître. (XIII.) N'être qu'un décor, c'est, pour un homme, être un acteur. La discontinuité qui coupe notre vie, à la naissance, de ce qui l'a précédée est comparable à celle qui coupe la vie d'un acteur avant qu'il revête un personnage et sa vie sur la scène. « Choisir notre rôle, c'est le fait d'un autre » (XVII), mais le bien jouer, « c'est ton fait ». Il faut autant de talent pour jouer un gueux « avec grâce » que pour jouer un magistrat ; et ce ne sont pas les rôles les plus longs que désire l'acteur, ce sont les plus difficiles à jouer. Rien d'étonnant à ce que le stoïcien puisse imiter si bien la pitié sans la ressentir ; toute sa vie il cherche à faire de sa conscience déterminée l'esclave de sa conscience intime et cela pourrait donner le « *Paradoxe sur le comédien* » si un sérieux

profond, transcendant à la doctrine, ne le détournait de l'hypocrisie.

Il en résulte que les déterminations empiriques ne sont même plus pour lui des occasions : à ce mot s'attache encore une nuance de bonne fortune, qui peut devenir perfide, ce sont des accessoires (VII), dont on peut jouir sans s'y attacher, car « le pilote peut t'appeler ! » mais dont le principal office est de nous permettre de refaire le mouvement par lequel nous revenons des choses à nous-même, pour retrouver, derrière la multiplicité changeante des sensations, l'unité imperturbable de l'âme. Ainsi un enfant, une femme sont « des coquillages » (VII) ;

b) Il reste que les déterminations, même à demi détachées de nous-même ou telles que nous puissions instantanément nous en détacher, sont encore ce qu'elles sont. Le deuxième procédé consiste justement à utiliser cette nécessité intrinsèque de leur essence en empêchant que nous leur demandions autre chose que ce qu'elles doivent nous donner, serait-ce une minute de plus de leur présence indépendante de nous. Ce procédé est un examen par lequel l'esprit s'enferme dans la détermination considérée. Aimes-tu un vase d'argile ? Pense qu'il cassera, car il est fragile ; et s'il se brise, tu n'en seras pas troublé. Si tu embrasses ton enfant et ta femme, pense qu'ils sont mortels, et s'ils meurent, tu n'en seras pas troublé (III, XXIX).

Il suffit de rapprocher ce procédé du précédent pour qu'on voie que le stoïcisme use principalement des dialectiques de disjonction. Tout à l'heure il coupait entre l'âme et ses représentations de manière à l'en rendre indépendante ; maintenant il coupe entre les déterminations et s'enferme dans l'inhérence de chacune. C'est le mouvement essentiel de l'analyse en tant que l'analyse donne des termes ; Épictète utilise la conséquence de cette analyse qu'en nous identifiant au terme, il nous épargne l'incertitude qui doit nous venir de l'ouverture indéterminée de l'avenir ;

c) Cette séparation dialectique doit devenir une séparation pratique. Pour apprendre et entretenir cette disponibilité de

conscience par laquelle nous ratifions une sensation qui survient et nous nous séparons de celle qui part, dans les deux cas instantanément, nous pouvons utiliser les causes des sensations elles-mêmes c'est-à-dire les choses. Sans doute n'est-il pas utile que nous recherchions les causes de maux, l'expérience nous les apportera ; au moins devons-nous nous entraîner à nous détacher des causes de biens par de petits sacrifices, ne serait-ce que de pensée, qui ne font au reste qu'anticiper sur la perte de biens qui doit nécessairement se produire.

Cela commence par la prévision du pire qui prolonge l'examen des choses. Tu vas au bain ; pense qu'on t'y volera. C'est l'utilité des présages (XVIII), plus précieux pour Épictète, semble-t-il, quand ils sont mauvais que bons, car ils fournissent alors une occasion d'exercice par lequel on abandonne idéalement ce qu'on n'a pas encore à abandonner en fait. Mais les petits malheurs peuvent être considérés comme des présages, car ils annoncent les grands et par conséquent nous conseillent d'anticiper sur les événements qu'ils font prévoir. Aussi quand notre huile se renversera, quand notre esclave s'enfuira, la peine que nous en éprouverions se trouvera amortie et comme noyée dans la satisfaction de voir que nos attentes, nos opinions sont conformes à la nature des choses ;

d) De là on arrive à cette sorte d'échange intellectuel de notions dont le postulat consiste à admettre que les différences des déterminations ne laissent en se neutralisant que leur identité. Ce postulat transparaît dans le texte : « Combien vend-on les laitues ? Une obole, je suppose. Un autre donnant l'obole reçoit les laitues et toi, ne la donnant pas, ne reçois rien... Tu as encore l'obole. » (XXV, 3.) Que l'on fasse en effet, comme le demande Épictète, abstraction de la qualité des déterminations en faisant abstraction du désir ou de l'aversion par lesquels nous la déterminons, que reste-t-il ? L'identité des déterminations, plus précisément l'identité d'une détermination positive et d'une autre détermination

que la première offusque, les laitues et leur prix. Dès lors les déterminations deviennent équivalentes, interchangeables, substituables et il n'importe plus d'avoir l'une ou l'autre ? Encore une fois l'indifférence anéantit toute valeur de l'objet, sinon celle d'une possession permanente ;

e) La convergence de ces procédés finit par supprimer le signe affectif des déterminations. Souffre celui pour qui elles sont les objets de désirs ou d'aversions, si les uns et les autres doivent être démentis par l'évènement. Desséchons ces représentations : qu'elles ne soient plus que des objets pensés d'opinions qu'il dépendra toujours de nous de conformer aux choses. Cet homme m'outrage-t-il ? Il m'outrage parce qu'il croit bon de m'outrager ; et en apercevant l'identité entre son opinion et son acte, je comprends la nécessité de celui-ci et réalise à mon tour l'identité entre l'événement et ma pensée. Au cours de cette intellectualisation, a disparu la sensibilité à l'outrage. C'est en somme anéantir l'insulteur comme âme en le réduisant à la condition d'objet. Il devient l'expression de la nécessité universelle comme l'instrument de Dieu qui m'enseigne par lui la conformation de mes opinions aux événements ;

f) De là le dernier et le principal mouvement par lequel nous retrouverons la doctrine. Le dualisme des objets qui ne dépendent pas de nous et des opinions vraies ou fausses, par lesquelles le sujet y répond est, dans la pensée d'Épictète, la trajectoire d'une opération qui, suivant son sens, déterminera la sujétion du sujet à l'objet ou sa domination sur lui. Quand ce mouvement sera conforme à tout ce qui vient d'être dit, ce sera la domination qui en résultera ; et l'homme en recevra une certaine conviction d'hégémonie. Les déterminations changent indéfiniment, mais leurs différences sont négligeables et le mouvement de libération auquel elles ne serviront plus que d'occasion, en définitive toujours la même, sera à leur suite toujours le même. Par la répétition indéfinie de ce même mouvement, celui-ci deviendra le pli le plus

invétéré de l'esprit et peu à peu il deviendra plus fort que les crises les plus fortes que la conscience pourrait traverser et endurer. A partir d'un certain point tout se passera comme si l'âme pouvait opposer une puissance infinie à la puissance finie de n'importe quel assaut.

A ce moment tout obstacle devient une raison de victoire. Il sera le prix de plus en plus minime dont nous achèterons le bonheur; ou plutôt il disparaîtra dans le mouvement, presque immédiat, par lequel nous en aurons tiré l'opinion juste et nous aurons retrouvé dans cette opinion et dans notre pouvoir de la former, aussi nombreux et divers que les événements eux-mêmes (X), la conscience de l'imperturbabilité du moi qui la forme.

On peut ajouter qu'Épictète est tourné et guidé vers cet idéal par le modèle du philosophe, du sage, qui l'a atteint. Deux pensées du *Manuel* indiquent les traits que le philosophe rassemble (XXXIII) et les signes par lesquels on le distingue des autres hommes (XLVIII). Il est au-dessus de la morale car « il ne blâme, il ne loue personne » (XLVIII, 3) et même il ne loue pas qui le loue, ni ne blâme qui le blâme (XLVIII, 3).

RÉFLEXIONS CRITIQUES

De toute morale on peut faire un double examen critique, car toute morale doit manifester deux valeurs. L'une est *son efficacité* : que penser d'une morale qui n'aurait aucune action et ne serait susceptible d'en exercer aucune sur les hommes ? Par rapport à l'autre valeur, cette efficacité fait figure de condition, car ce n'est que si elle est reconnue que la nature de cette efficacité pourra être approuvée ou réprouvée. Aussi cette valeur est-elle, dans l'ordre de la morale, une validité. L'autre serait alors *sa valabilité*. Qu'est-ce que cette morale tend à faire des hommes sur lesquels s'exerce son influence ? Il faudra estimer si elle les

rend meilleurs ou pires, les élève ou les dégrade, chercher en quel sens elle tend à entraîner la conscience.

a) C'est le reproche d'inefficacité qui est impliqué par la critique ordinaire du stoïcisme d'après laquelle il « serait au comble de la superbe ». Dans l'entretien de Pascal avec M. de Saci, que nous a conservé Fontaine, Pascal oppose Épictète à Montaigne, comme le doctrinaire qui a oublié la faiblesse de l'homme au sceptique qui a trahi sa grandeur. Critique de chrétien à stoïcien : Épictète a fait montre de « superbe diabolique » parce qu'il a admis que l'homme pouvait se sauver par ses seules ressources c'est-à-dire sans la vertu de la Révélation, la médiation de la Rédemption et les secours de la grâce. Avec Pascal en effet on peut juger qu'Épictète, en universalisant la méthode par laquelle il a guéri son âme du trouble, a jugé trop facilement que la valeur morale et religieuse se laisse aussi généralement capter par sa technique propre de salut.

Avec d'autres intentions le reproche se retrouve sous la plume de Ravaisson : « L'orgueil était le fond du stoïcisme. » (*Essai sur la Métaph. d'Aristote,* II, 279.) Ce thème coutumier signifie sans doute qu'Épictète est blâmable d'avoir cultivé l'orgueil, ce qui relève du second débat, mais aussi, par la connexion familière entre orgueil et témérité, il fait entendre qu'il outrepasse les forces de l'âme humaine. La soumission à la nécessité naturelle devient dans la doctrine d'Épictète une autarchie que rien ne pourrait plus atteindre et qui équivaudrait en l'homme à la toute-puissance divine. La prétention d'Épictète serait surhumaine.

Adopterons-nous cette critique ? On pourrait d'abord l'admettre et ne pas en tirer la condamnation d'Épictète. Il faut sans doute que la morale vise trop haut pour atteindre plus haut que la vie telle qu'elle se déroulerait si la morale n'y intervenait pas. Ce que la morale gagne, c'est toujours un surplus, grand ou petit, de sorte que, pour ne pas échouer dans la conquête de ce surplus, elle doit toujours précéder comme un entraîneur celui

qu'elle entraîne. La morale est, pourrait-on dire, la médiation stimulante par la vertu d' « Encore ! » ; et Épictète n'a pas exclu l'hypothèse qu'il pût faillir à son propre enseignement (V, XXXVII, XXXVIII).

Cependant faut-il admettre qu'il a été excessif ? Il est vrai qu'il a plus que d'autres stoïciens souligné l'importance de la volonté, mais tout de même ce vouloir est le vouloir de la nécessité. Quand on enseigne qu'il faut recourir au « mouvement volontaire, mais peu énergique, avec des réserves et en modérant [l'] élan « (II, 2), on semble bien diluer l'intervention de la volonté. En fait l'excès en ces matières consisterait à définir une doctrine que nul, à commencer par son auteur, ne pourrait appliquer. Est-ce le cas du *Manuel* d'Épictète ? En ce qui le concerne, sa vie nous apprend qu'il a subi des conditions difficiles d'existence : elles ne lui ont imposé le découragement et l'aigreur, c'est donc que sa pratique lui a permis de les surmonter. Sa vie a eu quelque chose de militaire : cela a séduit le général Arrien, mais cela vérifie aussi que le témoignage d'Épictète pour la vertu a eu son auteur pour témoin, car aurait-il eu, de sa vie même, un si grand rayonnement si son exemple avait démenti son enseignement ?

Ni l'un ni l'autre n'ont cessé avec sa vie. Aucune tradition morale ne s'est prolongée si fidèlement que la tradition d'Épictète. Dès que des maux publics affligent l'humanité, le stoïcisme et particulièrement celui du *Manuel* retrouve des disciples. Le christianisme prétend plutôt le compléter que le supprimer. On a pu trouver en Montaigne un stoïcien. La traduction de Guillaume du Vair rallie au début du XVII^e^ siècle de nouveaux esprits à Épictète. La morale de Descartes lui emprunte. On pourrait allonger indéfiniment cette liste : elle suffit à prouver que la doctrine d'Épictète était praticable. Épictète « l'a pu » et d'autres avec lui.

Que reste-t-il donc de l'objection d' « insolence » ? Ce qui est vrai de toute morale comme de la morale d'Épictète, à savoir que, comme vue partielle de la conscience sur son devoir-être, le tirant

dans un certain sens, elle convient mieux à certains caractères qu'à d'autres ; et, pour tous, à un certain rapport entre une certaine situation où l'action est requise et une certaine fin que nous devons nous y proposer. Où l'urgence nous force à accepter le primat de la décision volontaire et où il nous suffit d'assurer notre domination intérieure sur la nature, le stoïcisme est la seule issue vers laquelle nous puissions nous orienter. Quelle sera son efficacité ? Évidemment inégale suivant les caractères mêmes et les dispositions momentanées de ceux auxquels il se proposera. Elle pourra suffire ou à peu près aux hommes chez qui l'affectivité se laissera comme enfermer dans la délimitation et la cohésion d'une détermination ; elle restera superficielle et vaine pour des consciences plus larges et plus tendres qui recourront aux morales religieuses.

b) Nous serons moins favorable à la finalité même que se propose le *Manuel* d'Épictète. Sans doute en cherchant son salut, Épictète le cherche pour tous les hommes, dans la mesure où les autres pourront suivre son exemple ; sans doute n'y a-t-il pas de morale qui d'abord ne se propose la transformation de celui qui l'applique ; il n'en est pas moins vrai que l'effort du stoïcien est fortement marqué d'un caractère individualiste et que la φιλανθρωπία cosmopolitique des stoïciens juxtapose ceux qu'elle unit par une identité de conduite plutôt qu'elle ne les associe par une réciprocité de bienfaits et d'amour. Une communauté ne doit pas être une collection ; ce doit être une interpénétration : le moi et le toi n'y font plus uniquement deux, mais relativement un.

Si l'extériorité demeure dans l'amitié stoïcienne, c'est que les sentiments passifs de support y tiennent plus de place que les sentiments actifs de générosité. Ἀπέχου καὶ ἀνέχου : *abstiens-toi et supporte*, cela a un autre son que : *Aimez-vous les uns et les autres*. Le stoïcisme semble fréquemment impliquer comme une volonté de ne pas risquer, parce que l'on ne pourrait que perdre, en opposition avec une libéralité, qui ne déprécie pas les choses,

parce qu'elle sera heureuse de les donner. Le stoïcien est une volonté aux aguets qui défend une sensibilité plus vulnérable que prompte à aider les autres. Cet Épictète devait être « un sentimental » à forte structure et haute tension, qui oppose son « invincibilité » au monde non pour le conquérir, mais pour s'en rendre indépendant. Doctrine précieuse aux époques qu'une oppression étouffe et que l'individualisme dissocie ; mais faite contre le malheur plutôt qu'elle ne l'est pour le bonheur.

Impossible par conséquent d'assurer à cet idéal humain un privilège exclusif. Il y a une expansivité de l'action et du cœur que le stoïcisme mortifie, au lieu de la cultiver. Le stoïcien s'adapte ; la morale exige plus souvent que nous adaptions les choses, sinon à nous-mêmes et à nos intérêts purs, du moins aux fins idéales auxquelles nous devons travailler. La pensée hellénique a privilégié le repos ; l'amour même est rabaissé dans le *Banquet* (201 *a-b*) parce qu'il manifeste un dénuement. Épictète poursuit cette tradition en recherchant l'*ataraxie* pour en faire comme l'équivalent humain de l'imperturbabilité divine. Quand Pascal au contraire rappelle et commente le texte *Turbavit semetipsum* (Jean, XI, 33 ; cf. *Mystère de Jésus*, pet. éd., Br., p. 574), il donne par ces deux mots une définition de la conscience plus profonde et plus noble que celle qui consiste à en chercher l'idéal dans l'identité avec la nature, même divinisée par un naturalisme panthéistique.

Critique du stoïcisme. — PASCAL, *Entretien avec Monsieur de Saci sur Epictète et Montaigne, Pensées et opusc.* (pet. éd. Brunsch., p. 146) ;

F. RAVAISSON, *Essai sur le stoïcisme* (Acad. Inscript. Belles-Lettres, XXI, Ire Partie, 94 pages), Paris, 1857 ;

ID., *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II : « Le stoïcisme », pp. 117 sqq. ; critique, pp. 219, 221, etc.

HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, t. I, pp. 169-71 : le stoïcisme est pour Hegel l'étape suivant l'opposition du maître et de l'esclave, que d'ailleurs il supprime moins qu'il ne l'intériorise. Il doit apparaître dans une société de haute culture, mais dans un temps d'esclavage universel ; il réagit en s'élevant au-dessus de l'idéal du maître : il identifie la conscience avec l'essentialité de la pensée en général, c'est-à-dire abstraction faite de la considération de la diversité de ses contenus. Il obtient ainsi l'ataraxie, mais c'est une *Leblosigkeit*, un ennui. Il doit céder la place au scepticisme qui est effectivement la liberté de l'esprit dont le stoïcisme n'est que le concept.

Cette abstraction soutiendra au niveau de « l'état du droit » la considération du stoïcisme par Hegel, cette fois comme effectivité historique dans l'Empire romain, où le stoïcien représente l'indépendance de la personne pure, mais sans efficacité : « Le stoïcisme n'est pas autre chose que la conscience qui conduit à sa forme abstraite le principe de l'état du droit, l'indépendance privée d'esprit. » (T. II, p. 45.)

IV. — LE CHRÉTIEN D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

On ne peut exagérer l'importance de la révolution chrétienne dans la constitution de la philosophie et de la morale. Jusque-là l'infini était refoulé comme un monstre à vaincre par l'intelligence, tournée vers le déterminé et le parfait. Plotin (cf. ci-dessus p. 56) commença le renversement : s'il apparaît alternativement comme rationnel et comme mystique, c'est qu'en même temps qu'il montre dans l'Un le principe des intelligibles auxquels l'Un reste supérieur, il l'auréole d'indétermination, en professant son inconnaissabilité propre de manière à ce qu'il s'offre plus à une intuition spirituelle qu'à une appréhension purement intellectuelle. Encore cette intuition spirituelle semble-t-elle rester l'origine d'une intellectualisation, puisque c'est l'intelligence qui est introduite comme médiatrice entre l'âme et l'Un, de sorte qu'en définitive on a affaire à une religion de la raison et non du cœur. C'est au contraire en reconnaissant l'identité foncière des termes d'esprit, d'amour et d'infini que le christianisme a non seulement opéré la réhabilitation de celui-ci, mais en a popularisé l'apothéose. En le faisant Dieu aimant et aimable, il en a fait une source bienfaisante que son indétermination permette d'apparenter à notre esprit et dont la bonté nous soit propice.

Aussi, parmi toutes les morales plus ou moins inspirées par le christianisme, celle que nous prendrons pour modèle, c'est celle, qui, sans rien contester des droits de l'intelligence et de la vérité, a fait de l'amour de Dieu et des hommes à la fois le sommet et la source de la vie : la morale de saint Augustin.

Bibliographie. — On a trouvé, p. 57, la bibliographie de saint Augustin moraliste.

Une des plus belles études contenues dans *Die Lebensanchauungen der grossen Denker* d'EUCKEN porte sur saint Augustin (2e éd., 1897, pp. 216-250).

L'auteur non seulement marque que toute la préoccupation d'Augustin est orientée vers le salut, mais il souligne que ce n'est pas l'espoir seul du bonheur, mais sa possession actuelle que cherche son inquiétude : « Ein solches Glück darf nicht als blosse Hoffnung vorschweben ; es muss zu lebendiger Gegenwart und zu vollem Besitz werden » (p. 216). C'est de Dieu seul que l'homme peut le tenir, le salut est une « freie Tat Gottes » (p. 223). Cette pensée aboutit chez Augustin à privilégier la religion : ainsi il a toujours eu un sentiment profond et délicat de l'art ; mais « er findet keine Ruhe in der Anschauung des Schönen » (p. 229). Tout ce système de vie est « ganz von der Religion beherrscht » (p. 230).

Une traduction française de ce chapitre d'Eucken a été donnée dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (sept. oct. et nov. 1899).

Sur l'évolution de saint Augustin, on peut consulter :

Aug. GUZZO, *Agostino dal* Contra Academicos *al* De vera religione (Firenze, Vallecchi, 1925) :

Pr. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, Du manichéisme au néo-platonisme (thèse, Paris, Nourry, 1918).

L'auteur défend la thèse qu'au moment où se produisit sa « *conversion* », Aug. devint, contrairement à ce qu'affirment rétrospectivement les *Confessions*, beaucoup plus néo-platonicien que chrétien. Dans les *Confessions*, « il procède en théologien bien plus qu'en historien » (pp. v-vi).

On pourra trouver dans cet ouvrage un exposé du manichéisme, comme il se présenta à saint Augustin : cf. p. 73, sur la religion de Mani, puis 1re section, exposé de la doctrine ; pour la morale manichéenne, chap. II, pp. 126 sqq.

Hélène GROS, *La Valeur documentaire des « Confessions » de saint Augustin.* dans *La Vie spirituelle* (de mai 1926 à juil.-août 1927) et

ID., *La Conversion de saint Augustin* (Paris, Desclée, 1930) ;

Jean GUITTON, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (th., Paris, Boivin, 1933) : oppose la notion plotinienne de la conversion comme procession à rebours, inversion de la procession par l'effet de laquelle le temps est comme déposé et la nature de la conversion augustinienne comme maturation dans le temps d'un salut singulier dans l'éternité (cf. pp. 85-86).

Le chap. VIII (pp. 228-285) : « Le temps de l'histoire personnelle », étudie le développement de la vie de saint Augustin.

Il est intéressant de rapprocher de ces débats l'ouvrage de

G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* (Teubner, 1907), où il est montré que l'idée d'un développement de l'individu n'est pas suivant la perspective hellénique, faute de la référence des événements à l'unité propre du moi.

Il est manifeste que le détail historique des allégations des *Confessions* n'intéresse notre étude que de manière assez lâche ; même en un sens, plus l'interprétation de son passé, comme Augustin la fait à 46 ans, est accentuée, plus cela exprime son sentiment moral et spirituel de l'existence et surtout de ce que doit être l'existence humaine.

Dans ces pages, les *Confessions* seront citées d'après l'éd. de Labriolle (les deux vol. ont une seule pagination : t. I, jusqu'à la p. 202 (liv. I-VIII) : certains autres textes d'après GILSON. *Intr. à l'étude de saint Augustin.*

... « *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* » (*Conf.* I, 1, 1 ; t. I, p. 2) : en invoquant ainsi Dieu au début des *Confessions*, saint Augustin indique le but de la recherche, de plus en plus consciente, qu'il a poursuivie et dont son autobiogra-

phie va décrire les péripéties. Ce but, ce ne peut être rien de moins que la béatitude : *nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit* (*De Civ. D.* XIX, 1, 3). Tout homme veut le bonheur, mais, sans une grâce insigne, exceptionnelle, ce n'est pas tout de suite, immédiatement qu'il arrive, s'il y arrive, à reconnaître que la béatitude est Dieu. Il peut ne pas le croire ; s'il le croit, ne pas le savoir ; s'il le sait, manquer de s'avancer par la contemplation dans la familiarité avec Dieu, d'y jouir de Dieu. C'est donc la vie même qui se joue et se passe dans la recherche du bien béatifique. On peut certes aller vers Dieu d'abord par un enchaînement de notions abstraites, c'est ce que fait une démonstration de l'existence divine ; si utiles que soient ces preuves rationnelles, elles ne constituent qu'un chapitre dans la philosophie, soit une partie dans une partie de l'âme. On peut tenter davantage : faire de la philosophie entière la trajectoire du mouvement vers Dieu ; ce sera encore faire ce mouvement *en* soi, non le faire soi-même et il y a bien d'autres choses dans une âme que ces mouvements savants. C'est l'âme avec tout son contenu qui est intéressée par la recherche de la béatitude et ce n'est par conséquent que dans les péripéties de la vie entière qu'il faut trouver les étapes d'une recherche totale, qui atteint sa fin quand l'esprit est comme envahi par Dieu, empli par sa contemplation. On est ainsi conduit à exposer dans son cours historique la vie de l'homme qui a réussi cette ascension ; ou plutôt, puisque cette description ne peut être faite que par celui qui en a vécu l'épreuve, à la lui faire exposer : ainsi saint Augustin a pensé qu'il devait dérouler le récit complet de son expérience vitale ; et dans les *Confessions*, il a successivement donné la confession des fautes qui ont compromis son espérance, d'abord ignorante d'elle-même, puis la confession de la foi qui en a inspiré l'accomplissement. Comme telles, les *Confessions* sont au centre de sa pensée et de sa vie ; et les Traités, les Lettres du philosophe n'en sont que des annexes ou des prolongements. Nous avons à faire à « une métaphysique de

l'expérience intérieure », a écrit Windelband ; nous pouvons dire aujourd'hui que saint Augustin est le maître des philosophes de l'existence.

Nous allons à sa suite, mais de façon nécessairement sommaire, reconnaître et marquer les principales étapes de cet itinéraire intellectuel, moral et spirituel. Les *Confessions* se laissent aisément partager en trois sections : les VII premiers livres montrent le trouble intellectuel et moral d'Augustin avant la conversion, les suivants (liv. VIII-IX) nous apprennent comment elle s'est faite, les derniers (liv. X-XIII) expriment l'état où elle l'a amené. Il faut naturellement en rapprocher tous les textes qui permettent d'en préciser ou d'en approfondir les aspects.

1) Les passions

Les premières conditions d'une conversion sont celles qui la rendent désirable par l'aversion qu'elles provoquent contre elles-mêmes, soit qu'elles fassent souffrir celui qui les subit, soit qu'elles le troublent et le livrent au déchirement intérieur, soit seulement que ce qu'elles comportent de défaut soit ressenti par lui comme un besoin. C'est donc par ces premières expériences sensibles et intellectuelles que doit s'inaugurer la description de l'évolution spirituelle de saint Augustin. Une extrême ardeur, une grande curiosité le préparaient à de vives émotions et à des débats intellectuels : ils ont mûri la solution ultérieure du problème de sa vie en y suscitant des réactions négatives. Faut-il juger que ce sont les épreuves affectives qui ont amené les expériences intellectuelles, ou l'inverse ? Du point de vue de la philosophie ultérieure de saint Augustin, on pourrait également soutenir l'un ou l'autre ; mais nous partirons de ses sentiments, car c'est d'abord de la *delectatio carnalium sensuum* (*Conf.*, éd. L., p. 228) qu'il nous entretient : *rui in amorem* (p. 45).

Assez peu importe quel a été le degré exact de l'impétuosité

de ses désirs. En a-t-il ultérieurement aggravé l'aveu pour montrer ou accroître son humilité ou au contraire est-il resté en deçà de ce que les mœurs de son milieu permettaient, deux traits sont importants. Le premier, c'est qu'ils manifestaient une sensibilité mobile et puissante : *amans amare* (p. 45), il aime non seulement l'amour, mais la peinture qu'en donne le théâtre, il a le goût des larmes (III, 2, 3 ; et IV, p. 73) s'en étonne, il médite sur la beauté ; même converti et plus âgé, il ne cessera pas de ressentir le feu des passions et s'en plaindra à Dieu. Cela permet de croire au second trait, à savoir qu'assez vite il a éprouvé du mécontentement de se sentir dominé par des mouvements qu'il ne ratifiait pas entièrement. Il témoigne fortement de la valeur qu'il y trouvait, c'était le charme de la beauté et il ne cessera jamais d'y reconnaître une expression de Dieu (p. 39), comme en tous les objets du monde : *Laudet te ex illis anima mea, deus, creator omnium, sed non in eis infigatur glutine amoris per sensus corporis* (liv. IV, 10,15 : p. 78). A proportion de l'attrait qu'il subissait, il a certainement éprouvé plus ou moins gravement son impuissance à s'en « décoller ». C'était déjà se sentir poussé à chercher, au-dessus des déterminations qualifiées et de sa faiblesse propre, l'unité toute-puissante de l'esprit, et même une médiation qui lui en assure le concours. Tout cela se résume dans les deux mots par lesquels il exprime la condition de sa conscience tumultueuse : *efferbui miser* (II, 2, 4 ; p. 32).

Au sein de cette effervescence, commence ce mouvement vers l'intériorité spirituelle qui va l'entraîner de plus en plus. Au moment où en même temps il veut ce qu'il voudrait ne pas vouloir et où il veut ce qu'il ne peut vouloir, il éprouve la division de lui-même entre les deux volontés (p. 184) mais pour que ce lui-même soit ainsi partagé, il faut qu'il se distingue de ce qui le partage. Il y a donc une liberté, un libre arbitre de l'homme, mais réduit à recevoir sa passivité ou son efficacité de ce à quoi il se donnera. L'idéal de cette liberté, c'est l'unité d'elle-même. Si elle est trou-

blée, c'est parce qu'elle ne veut nulle part que partiellement : *non ex toto vult, non ergo ex toto imperat* (p. 193). Pour vouloir totalement, elle devra être arrachée à une force trop grande qui l'entraîne, le péché, par une force plus grande qui la sauve, la grâce ; et trouver par l'influence de cette force bienfaisante, une indépendance spirituelle dont les passions la destituent et qui ne peut être la force seule du moi, puisqu'il éprouve dans les passions son impuissance. Il faudra donc qu'il se tourne vers Dieu ; car où trouverait-il ailleurs le repos : « *nisi in te supra me* ». (*Cf.* X, 21, 31 ; t. II, p. 264.)

2) Les erreurs

Augustin a d'abord été manichéen : la doctrine de Mani était un dualisme du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres. La lumière est Dieu, mais Dieu n'est que lumière matérielle, comme en témoignent les objets de la perception. — Puis, contre ce dogmatisme, le scepticisme de la Nouvelle Académie l'a aidé à se dégager d'une ontologie de la perception sensible jusqu'à ce que le néoplatonisme l'ait préparé à reconnaître les Idées, mais pour en faire, suivant le mot de l'apôtre, les *invisibilia Dei*, les moyens d'une illumination dont la source est spirituelle. C'est en effet de la même manière qu'il atteint à sa propre pensée en s'opposant à ces diverses philosophies, soit pour renverser, soit pour convertir, soit pour spiritualiser. Le sensualisme manichéen est pour lui l'occasion de montrer que, si la cause du sensible est matérielle, la sensation même ne l'est pas : *sentire non est corporis, sed animæ per corpus* (cf. *Gils.*, p. 74 sqq). La sensation est un mouvement d'attention qui appartient à l'esprit, il y fait intervenir mémoire et jugement en se tournant vers une lumière non matérielle, *intus in anima*, sans laquelle l'effet de la lumière matérielle ne serait pas senti.

Encore cette conversion vers soi ne retrouve-t-elle l'intimité

mentale qu'à l'occasion et par le moyen des *exteriora*. Le mouvement célèbre par lequel saint Augustin a inauguré le *cogito* cartésien a l'avantage, en renversant le scepticisme du négatif au positif, d'amener l'esprit à se reconnaître dans sa pureté, puisque c'est le néant des déterminations objectives, quand l'erreur les discrédite, qui le révèle à lui-même. (Cf. textes du *De Trinit.* et du *De civ. Dei* dans *Gils.*, p. 51, notes.) « *Si enim fallor, sum* » a dit Augustin, « *Ego etiam sum, si me fallit* » a répété Descartes. Trois connaissances échappent aux erreurs de la vraisemblance et sont invinciblement certaines : que je suis, que je sais être, que j'aime cet être et ce connaître. Ces trois connaissances indubitables et immédiates sont la reconnaissance de moi-même comme esprit.

Il restera à retrouver l'esprit, cette fois non plus comme esprit humain et fini, derrière la connaissance rationnelle et par son moyen. Mais quand il l'aura été, la conversion sera commencée ; nous ne sommes encore ici qu'au moment de la purification qui en est la préparation négative ; dès lors ce que la connaissance ultra-sensible ne fera d'abord que prouver, c'est que son objet ne vient pas des sens, de nous, ni des autres hommes. La vérité ne vient pas des sens puisque l'expérience qui ne peut qu'apparemment la démentir change d'un instant à l'autre et d'un homme à l'autre. Admettra-t-on que nous sommes chacun enfermé en nous-même et que nous trouvons la vérité chacun en soi ? Mais il est, dans la communication, ou plutôt dans la suggestion mutuelle de la vérité, impliqué que nous entrons en rapport avec autre chose que nous-même. Pensera-t-on que c'est le langage qui transporte les vérités ? Il ne peut transporter que des mots et il faut que ces mots aient une valeur par référence à ce qui n'est pas verbal : le maître n'enseigne pas ce qu'il veut, mais ce qu'il doit ; et on sait que ce qu'il doit enseigner ne se pose qu'en référence à une reconnaissance interne qui est comparable à la reconnaissance d'un souvenir par la mémoire, mais la déborde en ce que la mémoire

(au sens où saint Augustin emploie ce mot) est aussi une réflexion par laquelle l'esprit trouve en soi, non des déterminations, mais lui-même et ce qui le nuance totalement, comme le bonheur. Il suffira que saint Augustin arrive au terme de ce mouvement à la fois réfléchissant et transcendant pour que la vérité apparaisse comme l'expression d'une action du Maître divin, qui est *interior intimo meo* en même temps que *superior summo meo*.

3) La foi

Le concours de ces répulsions aboutit à définir une absence dont on peut dire qu'elle change déjà la recherche en foi. Toute recherche se porte vers l'inconnu connu ; elle ne sait pas ce qu'elle cherche et elle le sait ; elle ne le sait pas, puisqu'elle doit le trouver pour l'obtenir et par suite savoir quel il est ; elle le sait aussi, puisque l'absolument inconnu ne se distinguerait pas du rien. Il en résulte qu'on peut lancer la recherche, tantôt vers l'indéterminé : elle est alors une exploration ; tantôt vers le déterminé, elle est alors la possession insuffisante de ce qui est possédé par elle ; et son nom est la foi.

C'est déjà dans la foi que se découvre saint Augustin : Dieu s'indique à lui, comme par son défaut, à la convergence des mouvements négatifs qu'il vient de faire. Il se pressent comme l'esprit imperturbable au delà de l'agitation des passions, comme le maître de vérité derrière les intelligibles, enfin, au delà du sujet lui-même, comme l'esprit caché d'où celui-ci tient existence et vie. C'est en effet un des traits essentiels de l'augustinisme que, des deux aspects de toute visée, celui par lequel elle découvre et celui par lequel elle tend au delà de tout ce qui est à découvrir, c'est le premier, conformément à la tradition antique qui prédomine dans l'esprit de son auteur. La connaissance et la volonté exigent un objet qu'elles connaissent déjà, de manière non encore explicitée, parce qu'elles sont mues par un amour et qu'il n'y a

pas d'amour de l'inconnu (cf. text. *Gils.*, p. 127, n. 1). Même s'indique déjà que, derrière tous les objets de la connaissance ou de la volonté, il n'y a qu'un objet de notre visée, Dieu, principe de tous les objets, seule fin possible de l'amour. *Jam te amabam.* Comme Malebranche le répétera, c'est lui que se proposent toutes nos inclinations, et si elles s'arrêtent en chemin, sur une de ses expressions sans la reconnaître encore comme telle, c'est que le corps et le péché ont précisément cet effet de suspendre un mouvement auquel la grâce seule, si elle nous est donnée, pourra rendre sa destination.

A partir de ce moment commence cette oscillation, cette poussée alternative, qui se définit par l'antithèse des deux impératifs : *Intellige ut credas, crede ut intelligas* (*Epist.* 120, I, 3) ; elle s'achève par le concours de deux puissances, la raison et la charité. Mais de ces deux puissances, c'est la première qui médiatise les mouvements de la seconde, de sorte que, si l'on tient le mobile comme la source réelle de ce qu'elle fait, c'est en fin de compte l'amour qui fait la valeur de la raison. Pour saint Augustin *fides per dilectionem operatur* : l'unité objective qui systématise les choses, la création, est dérivée de l'unité spirituelle dont le cœur est la charité.

4) La conversion

Un homme n'est pas seul. Au mouvement dont nous venons de schématiser les premières péripéties, vont concourir en s'offrant des actions extrinsèques. Ce sont d'abord des actions humaines. L'homme choisit les influences qu'il ratifie, mais c'est qu'elles l'ont sollicité. La plus ancienne et la plus récente, la première pour saint Augustin, qui se mêlera aussi aux dernières, est celle de sa mère. Il nous dit qu'elle ne l'a pas fait baptiser pour réserver l'action de son baptême ; elle l'a averti contre les passions ; son amour l'a suivi avec une patience infatigable ; c'est avec elle qu'il partage l'extase d'Ostie, sa mort est son dernier enseignement.

Il est très sensible à l'amitié : il en a parlé avec tendresse. Des amis l'avertissent ou l'entraînent.

A ces actions humaines la révélation ajoute l'Écriture sainte. On peut lui appliquer ce qu'il a enseigné lui-même de l'enseignement, à savoir qu'il ne vaut que par la parenté des cœurs entre lesquels il se tend. Il sera vain s'il n'y a entre l'auditeur et le maître comme une harmonie préétablie qui fasse de l'élève pour le maître *animus fraternus, non extraneus* (liv. X, 4, 5 ; p. 243). La foi prépare à la révélation l'intelligence de celui qui la reçoit. Que saint Augustin ait fait la « métaphysique du Nouveau Testament », c'était aussi pour imprégner sa pensée de la présence divine, y apportant la personnalité et l'amour. Dès lors l'Écriture est prête à lui fournir toutes les suggestions, multiples et multivalentes, dont ses textes contiennent les signes. Il distingue dans les *Confessions* (p. 400) ce qui, dans un acte, est le don et le fruit ; on peut étendre à toutes les déterminations, quelles qu'elles soient, cette distinction. Le don est le contenu déterminé qui en fait une ce qu'elle est ; le fruit son retentissement bienfaisant dans l'âme, en même temps que son rapport à l'infini qu'elle manifeste et auquel elle renvoie. Utilisons ce langage : les textes de l'Écriture sont les dons dont l'âme de saint Augustin reçoit des fruits par la vertu de la grâce, dont il sent l'efficacité suggestive.

Au terme de cette maturation est un acte, le baptême, la conversion. Il n'importe guère que cette conversion ait été aussi ou moins profondément chrétienne qu'il ne le dit dans les *Confessions*. Une conversion ne perd pas son caractère pour n'être qu'un repère à partir duquel on date ultérieurement un tournant de la vie spirituelle. C'est moins une arrivée qu'un départ, un départ défini par un changement de direction. Augustin a exprimé l'essence de toute recherche en disant : « *et quæritur ut inveniatur dulcius et invenitur ut quæratur avidius.* » On peut juger que la conversion est ce point d'inflexion où la recherche cesse de chercher moins qu'elle ne trouve pour trouver plus qu'elle ne

cherche, où d'inquiète, d'impatiente, d'assoiffée, comme encore ignorante de son but, elle devient plus douce, plus positive, s'approprie de plus en plus la connaissance et la réalité de ce qu'elle cherchait.

Ce qu'il y a sans doute dans la phase de la conversion, de décisif, si du moins nous en jugeons d'après la relation des *Confessions*, ce sont des épreuves au cours desquelles l'âme éprouve une élévation qui lui impose la conviction qu'elle entre en union avec Dieu par quelque valeur. A propos de l'extase d'Ostie (p. 227), saint Augustin, avec une intensité qui trahit la force des épreuves subies et l'ivresse des perspectives ouvertes devant lui par sa foi naissante, puis le vide, laissé par le retour à la condition ordinaire de la vie, ce qu'on peut appeler le réveil après la valeur, écrit « *reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum incipitur et finitur* (p. 229) : au moment où l'âme se vide, les mots se vident de leur esprit. Quand il définira l'illumination intellectuelle comme la source d'où nous recevons la vérité, celle-ci apparaîtra comme un rayon de l'illumination spirituelle : *illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet Vitæ quæ lux est hominum* » (*De Trin.* IV, 2, 4 ; t. 42, col. 889).

4) L'amour

On peut dans la foi privilégier comme Kierkegaard l'aspect par lequel elle est une privation, puisque la foi n'est pas la certitude ; on peut au contraire comme saint Augustin privilégier l'aspect par lequel elle inaugure l'amour, qui nous unit à l'amour divin. *Deus est charitas :* voilà le cœur du salut augustinien. Par la médiation du Christ, indispensable pour nous soulever au-dessus du corps qui l'alourdit, aimons, au delà de toutes les déterminations qui nous imposent leurs limites, et nous nous trouverons imiter l'amour divin autant que nous le pourrons ; en en partici-

pant nous en recevrons le bonheur, dans la mesure au moins que la cité des hommes permet.

On trouvera des références et des textes dans les notes de l'ouvrage de Et. Gilson. *Intr. à l'étude de saint Aug.* (Vrin, 1929) :
Sur l'amour comme centre de la vie et source de la volonté, p. 165 ;
Sur l'opposition du *bonus amor* et du *malus amor*, l'amour inclus dans une passion, p. 167 ;
Sur l'ennoblissement de l'*amor* en *charitas*, id. sqq. ;
Sur l'opposition de la *cupiditas* (ou encore l'*avaritia*) et de la *charitas*, p. 175
Sur la charité, pp. 170-6 ;
Sur la soumission de l'amour à l'ordre, p. 212

C'est l'amour, au sens complet du mot, qui est la source de la conduite et des actions humaines. Mon amour est ma pesanteur ; la volonté n'est qu'un amour poussé jusqu'à ce point d'intensité et de détermination où il engendre l'acte ou la parole. La valeur des actes dépend donc de la valeur de l'amour : *recta voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor* (*De Civ. D.* XIV, 7, 2).

L'essence de ce *malus amor* est la *cupiditas ;* celle du *bonus amor* est la *charitas* : « *Quo modo radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium bonorum charitas est* » (cf. *Gils.*, p. 175, note 2). La *cupiditas* ou amour-propre manifeste en nous la soumission au corps et la puissance du péché ; l'amour au contraire, la docilité envers Dieu, et déjà sa grâce. C'est l'amour qui fournit leur bonté aux vertus : ainsi la vertu théologale de la force n'est que l'amour quand il supporte tout pour ce qu'il aime, la justice s'oriente et se proportionne suivant l'amour. Mais comme il peut se dégrader en passion, il faut que la loi définisse sa direction. La morale de saint Augustin se résume tout entière dans la définition de la vertu : *ordo est amoris*. Elle y manifeste sa pensée même, qui n'est pas de nier l'intelligence, mais de montrer dans la connaissance la voie par laquelle l'homme à la recherche de Dieu peut s'élever à une béatitude qui la transcende parce qu'elle se confond avec l'amour même, intimité commune à celui qui connaît et à celui avec qui la connaissance lui permet de communiquer.

Quand cet amour parvient ainsi au delà de toutes les déterminations qui le capteraient et le détourneraient de celui vers lequel il s'élève, quand il est tel qu'il doit être, c'est alors qu'il prend le nom de *charitas*. Bien loin que la charité qui dépasse la morale et les vertus, les supprime, elle les suppose et les enveloppe : *Virtus est charitas qua id quod diligendum est diligitur* (*Epist. 167*, 4, 15). C'est donc à la charité qu'il faut rapporter l'expression la plus célèbre de la pensée morale de saint Augustin : « *Dilige et quod vis fac* » (*In Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8) ; à la charité que convient la sentence de Severinus : *Ipse ibi modus est sine modo amare* (*G.*, p. 172).

5) Vita beata

En faisant passer de la recherche tâtonnante à la recherche conquérante, la conversion a permis l'édification. Ce n'est pas un état qu'elle a institué, sinon au sens fondamental où une stabilité définitive permet à la vie de se poursuivre dans le même sens, c'est une contemplation qui enveloppe une action. Peu à peu l'âme chrétienne s'enfonce en Dieu, s'assimile à lui dans la mesure de sa condition, le découvre comme le principe des choses et la source de tout ce qu'il y a de positif dans notre expérience. Ainsi la vérité jusque-là apparue comme transcendante à nous est comprise comme l'illumination du maître intérieur : dans cette illumination l'âme reste autre que Dieu, mais est unie immédiatement à lui : *nulla natura interposita præsidet*. Ainsi l'âme elle-même est, quand elle aime, une image de la Trinité, puisqu'elle est comme moi aimant reliée par son amour à la connaissance de ce qu'elle aime, de sorte qu'elle est triple et une. Il y a partout ressemblance entre Dieu et ses expressions et l'Écriture nous apprend à déchiffrer la réalité. L'œuvre de Dieu est la médiation qui nous permet de tisser de plus en plus de liens entre lui et nous ; les Écritures, la parole qui nous aide à reconnaître ces

ressemblances, qui comme toutes impliquent l'identité et l'altérité, la continuité et la discontinuité entre le modèle et l'image. A chaque nouvelle découverte l'âme reçoit une joie nouvelle, trouve une nouvelle manière d'admirer et d'aimer Dieu, et, comme le Psalmiste, elle le loue. Cette jouissance de Dieu, *fruendum est Deo*, vaut à l'âme comme des anticipations de la cité de Dieu ; s'adressant à Dieu, saint Augustin écrit : *et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit, quod ista non erit* (liv. X, 40, 65 ; p. 289). Mais en l'homme la concupiscence demeure toujours à côté de la grâce, de sorte qu'il doit retomber bientôt à la faiblesse du vieil homme jusqu'à ce que la mort, Dieu le voulant, lui assure une félicité sans défaillance par l'union au seul bien qui puisse se distribuer sans se partager et se donner sans s'user, Dieu lui-même.

6) Réflexions critiques

A cette admirable exhortation nous n'opposerons que deux observations qui ne sont pas faites pour en supprimer ou en limiter la portée, mais tout au contraire pour l'étendre.

1° Saint Augustin n'a pas évité le primat implicite de ce qui est déjà par rapport à ce qui doit être, du passé par rapport à l'avenir. S'il admet que la volonté veut le connu et non l'inconnu, c'est parce qu'en définitive il n'y a pas d'inconnu en soi. Dieu a défini une fois pour toutes ses volontés. La création a été complète aux deux sens : il n'y avait rien avant elle et rien ne s'y ajoutera. Elle s'est faite *ex nihilo* et *tota simul :* ce fut un *ictus* instantané. Tous les êtres y sont formés ou préformés. Bref l'éternité est entendue comme un passé en ce sens que sa détermination est complète. — Deux conséquences graves doivent s'ensuivre. La première est l'exténuation, jusqu'à la suppression, de la liberté humaine, car s'il est vrai que saint Augustin admet notre liberté,

mais vrai aussi qu'elle n'a d'efficace négative que par le corps et d'efficace positive que par la grâce, il ne nous reste qu'une liberté sans efficace c'est-à-dire rien. Il faut évidemment reconnaître que la liberté ne sera bonne au second degré que par une valeur obtenue, mais il faut admettre aussi, si elle n'est une pure absence, qu'elle est déjà dès son origine une valeur mise à notre disposition, consentie et octroyée à nous par Dieu, avant toute spécification que nous en pourrons faire. Saint Augustin se met à la limite supérieure de l'esprit triomphant, mais à cette limite supérieure est Dieu, et non l'homme. — La seconde conséquence du postulat impliqué est la prédestination. Quelle que puisse être l'utilité existentielle de cette notion, elle est moralement inadmissible, logiquement contradictoire au christianisme qui consiste essentiellement dans la priorité de l'amour en Dieu. Si la racine de la justice est l'amour, la justice en même temps que la bonté est démentie par cette phrase terrible d'Augustin :

Quas enim mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum : quarum est una quæ prædestinata est in æternum regnare cum Deo ; altera, æternum supplicium subire cum diabolo (*De civ. Dei*, XV, 1, 1 ; t. 41, col. 437).

En conclusion, si la liberté et la moralité humaines ont quelque sens, c'est que l'éternité dans sa profondeur doit être affectée par l'instant où la liberté humaine agit, elle doit être unité de détermination et de déterminabilité, c'est-à-dire d'indétermination et c'est précisément ce que l'on reconnaît en admettant au principe réel des choses, non l'unité systématique d'un système naturel, mais celle de Dieu, l'esprit ;

2° Il est indiscutable que l'amour est la valeur première au sens où elle est la valeur intime, la valeur de l'énergie à son jaillissement en tout esprit. Il n'en résulte pas qu'on doive le traiter comme la seule valeur. On aime les autres *par* les expressions qu'on leur donne de son amour ; mais ces expressions, qui peuvent être des louanges, peuvent être aussi des chants, des actions et des vérités ; et à ce moment l'amour prend les formes de l'art, de

la morale et de la science. L'Évangile nous en avertit : « Il y a bien des demeures dans la maison de mon Père. » Bref à ne parler que du cœur, on risque de faire du cœur comme une fonction qui bientôt resterait à part de la pensée, de l'action et de la vie sensible, comme si au contraire il ne devait pas s'y mêler et parfois s'en masquer. Aucune philosophie ne peut être *la* philosophie parce que le propre de chacune c'est de faire de l'Infini positif un fini, une partie, par la détermination qu'elle lui impose : cela vaut aussi pour une philosophie de l'amour. L'amour est directement bienfaisant par les élans affectifs qu'il suscite, mais ils ne suffisent pas, du moins dans la condition que nous fait la détermination, car l'amour sans science est aveugle, sans art est maladroit, sans règle est anarchique ; il faut donc qu'il soit aussi indirectement bon par le concours d'autres démarches que nous pourrons appeler d'amour par ce qu'elles comportent d'intimité énergétique, mais auxquelles conviennent aussi d'autres noms, en tant qu'elles se distinguent de lui. Spinoza a fait un eudémonisme du vis-à-vis de la nature ; saint Augustin un eudémonisme du vis-à-vis des âmes : dans la mesure où l'âme est supérieure à l'essence, la philosophie augustinienne est préférable à la philosophie spinoziste ; mais nous, unité infinie de relation, sommes à la croisée de ces deux relations subordonnées, la relation au monde et la relation aux autres, de sorte que nous ne devons nous livrer exclusivement à aucune.

V. — L'HOMME QUI VIT SOUS LA CONDUITE DE LA RAISON D'APRÈS SPINOZA

Des grands métaphysiciens continentaux du XVII^e^ siècle, il n'y en a pas un qui n'ait attendu de la connaissance de la vérité qu'elle ne conduisît à la sagesse ; mais pour les quatre, sauf un, ou bien l'application des principes spéculatifs à la morale est restée virtuelle, ou bien elle a été subordonnée à l'intérêt spéculatif ou religieux.

Le premier cas est celui de Descartes qui en somme n'a pas écrit *sa* morale : cf. ci-dessus p. 64.

Au second ressortissement Malebranche dont la très belle morale de l'ordre s'apparente à la pensée augustinienne.

Le texte principal est le *Traité de Morale*, éd. Henri Joly, d'après l'éd. de 1707 (Paris, Thorin).

Ce Traité comprend deux parties : la première traite *De la vertu*. Il n'y a pas d'autre vertu que l'amour de l'Ordre, de l'Ordre immuable, qu'il ne faut point confondre avec l'ordre de la nature (pp. 9-13). L'Ordre ou la Raison ou la Sagesse de Dieu est un « rapport de perfections », comme par ex. celui qui fait la bête moins estimable que l'homme, mais plus estimable que la pierre. L'amour de l'ordre est l'âme de toute moralité, car les devoirs peuvent être accomplis par nous sans cet amour et alors ils ne sont pas vertueux. « Il ne faut pas confondre la vertu avec les devoirs... Il y en a [des hommes] qui s'imaginent suivre la vertu quoiqu'ils ne suivent que le penchant naturel qu'ils ont à remplir certains devoirs, et comme ce n'est nullement la Raison qui les conduit, ils sont effectivement vicieux dans l'excès » (p. 17). Le chap. III montre que l'amour de l'ordre ne diffère point de la charité ; il doit être éclairé, fortifié par l'habitude, enveloppe la fermeté de l'esprit par la résistance qu'il oppose aux sens et à l'imagination, manifeste la liberté de l'esprit qui consiste à suspendre son jugement quand l'évidence ne nous est pas donnée. En matière religieuse on y supplée alors par la foi, qui « est véritablement un grand bien, mais c'est parce qu'elle conduit à l'intelligence » (p. 20).

Les XIV chap. de la seconde partie portent sur les devoirs : envers Dieu (chap. II-V) ; autrui (chap. VI-VIII) ; les souverains (chap. IX) ; domestiques (chap. X) ; entre supérieurs et inférieurs (chap. XI) ; entre égaux (chap. XII-XIII) : de l'amitié chrétienne, p. 260 ; enfin envers soi (chap. XIV).

et Leibniz qui vise une perfection intellectuelle et contemplative, plus métaphysique qu'éthique (cf. ci-dessous, p. 416).

Au contraire Spinoza, tout en proposant un salut métaphysique qui nous élève par delà le bien et le mal, a étudié les problèmes théoriques en rapport avec nos sentiments et notre vie humaine. Si l'on ajoute que le spinozisme constitue un rationalisme ontologique, que sa systématicité met à la limite supérieure de la pensée constructive et qu'il a été capable de provoquer chez des hommes de vie intellectuelle un attachement, non seulement sincère, mais passionné, on autorise la décision de choisir l'*Éthique* de Spinoza comme le meilleur modèle de la sagesse rationnelle.

1) La visée de Spinoza

L'œuvre maîtresse de Spinoza est intitulée *Éthique*. Cela suffirait à marquer que le problème moral, le souci d'orienter la vie par une réflexion systématique a été au cœur et à la source de sa philosophie. Mais en pareille occurrence il peut arriver que la recherche l'emporte, par l'inquiétude et l'incertitude de son but et de la possibilité d'y parvenir, sur la connaissance du salut auquel elle peut accéder ; ou au contraire que la question initiale enveloppe déjà la possession de ce qu'elle se propose d'obtenir de sorte que les textes où elle s'énonce apparaissent comme l'inauguration du savoir plutôt que comme le malheur de sa privation. Le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* semble nous montrer l'âme souffrant de l'insuffisance de tous les biens finis, les plaisirs, les richesses, les honneurs ; mais quand il indique le bien absolu, un bien éternel et infini, comme la seule fin que nous puissions proposer à notre vie, on ne peut s'empêcher de sentir que l'indication de cette fin en est déjà la possession commençante.

En effet l'écrit le plus ancien de Spinoza que nous connaissions nous révèle déjà le principe du spinozisme entier. Cet écrit,

inséré dans le *Court traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme* est intitulé le *Dialogue entre l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence.* L'Amour y est montré entre la Concupiscence, qui le presse de se porter vers la multiplicité des objets finis, et l'Entendement, auquel il s'adresse pour savoir s'il peut trouver comme objet un Être souverainement parfait. Car s'il s'attache aux objets finis, il se livrera aux deux ennemis principaux du genre humain, la haine et le repentir. Pour assurer l'Amour, l'Entendement sollicite la Raison de lui répondre et celle-ci contente l'Amour en exposant qu'il y a une substance unique et infinie, contenant comme attributs l'étendue et la pensée ; et, pour destituer les objets finis de l'indépendance qui pourrait en faire des tentations, il ajoute que cette substance unique, qu'on l'appelle Dieu ou nature, *n'est pas la cause transitive*, mais *immanente* de ses effets, qu'elle ne les émet pas en dehors d'elle, mais qu'ils lui restent intérieurs. Voilà le monde absorbé en Dieu, « acosmisé ».

Cette intuition première, indépendante du cartésianisme, contient dans son germe tout le développement ultérieur de la pensée de Spinoza et en prédétermine les caractères propres :

1° Ce ne sont pas les applications de la morale, la morale en tant qu'elle est tournée vers le dehors, vers les déterminations, qui préoccupe Spinoza, c'est la transformation même de l'esprit de l'homme par le sentiment de son unité avec Dieu. Il ne se demande pas « Que faire ? » ; il se demande même plus que « Comment vivre ? » il se définit « Comment être ? » Ce qui l'intéresse, ce n'est pas la nature des déterminations, c'est la manière de les appréhender pour les destituer de leur négativité, d'où nous vient le sentiment de la nôtre ;

2° On pourrait donc dire que ce sera une éthique religieuse s'il n'était essentiellement et même exclusivement escompté que ce soit de l'intelligence spéculative que le salut dût nous venir. Ceux qui ne peuvent parvenir à la béatitude par la raison seront excusables de recourir à des représentations imaginatives ; mais

d'abord c'est de la raison que celles-ci recevront ce qu'elles pourront comporter d'efficacité ; et en outre le bonheur de ces hommes sera toujours chancelant et imparfait parce qu'il ne tiendra pas sa fermeté de l'évidence de ses principes. Aussi ne pourrons-nous séparer dans le spinozisme la théorie des trois genres de la connaissance et celle des trois degrés de la vie. L'Éthique sera mieux qu'une conséquence de la vérité du savoir, un effet de la pensée spéculative ; elle ne s'en distinguera pas, car elle s'y liera aussi étroitement qu'à une essence les conséquences qui suivent nécessairement de sa vertu intrinsèque ;

3° En contractant jusqu'à l'identité la relation de Dieu au monde, Spinoza devait assimiler cette relation à celle qui confond une notion géométrique et ses propriétés. C'est par là qu'il était prédisposé à admirer et à appliquer, jusque dans la forme de l'exposition, l'intellectualisme mathématique de Descartes : mais cette géométrisation devait introduire, déjà dans la présentation de ses idées, l'impersonnalité, la nécessité, l'indifférence aux dispositions subjectives et par contre-coup une dureté, qui ne va pas sans une diminution de la sympathie pour les mouvements de l'âme qui ne sont pas de l'ordre de la raison clairement pensée.

2) Connaissance vraie et action libre

On peut exprimer l'essentiel de la conversion par laquelle l'homme passe de l'imagination et de la passion à la connaissance vraie et à la liberté rationnelle d'après Spinoza, comme un mouvement par lequel ce qui était d'abord subi du dehors comme un fait isolé et contingent est compris de telle sorte que, saisi dans la nécessité logique qui l'engendre, non seulement cela s'impose à notre esprit comme évident, mais surtout cela lui permet de s'identifier à la causalité substantielle, dont c'est une expression à la fois nécessaire et singulière. Le progrès de la connaissance qu'exprime consécutivement le progrès de l'action se fait de

l'extériorité sensible à l'intériorité rationnelle. La séparation, maîtresse de contingence, engendre la passivité de l'esprit, qui ne peut que subir ce qu'il ne peut relier. L'homme y est rejeté du savoir ; et même s'il est mis en présence de quelque vérité, ce qu'il saisit manque de ce caractère, car ce n'est pas savoir que quelque chose est vrai si ce n'est pas le savoir par sa raison. Quand, par la vertu de la nécessité rationnelle, la séparation est supprimée, le vrai prend cette force invincible, qui nous impose l'affirmation. A proprement parler l'affirmation ne s'ajoute pas à ce qui est affirmé, elle est la puissance génétique d'idéation que toute essence possède. Par elle-même l'erreur n'est rien de positif : elle est dissipée par la vérité, comme l'ombre par la lumière. De même que la vérité, conformément à la certitude intellectualiste, ne fait qu'un avec l'être, cette puissance de la vérité sur nous nous introduira par sa vertu même dans la vie rationnelle. La liberté qu'elle nous concédera ne sera pas une liberté d'initiative qui ne pourrait être que l'arbitraire et qu'exclut l'unité de l'être, ce sera la liberté rationnelle, cette incapacité de ne pas agir conformément à la raison qui nous délivre des tristes illusions de l'imagination et du désordre des passions.

Puisque la connaissance est un mouvement, elle doit comporter un état de départ, auquel correspond la servitude de l'esprit, nous dirions l'infirmité de la conscience, puis un état de médiation, enfin l'état de la connaissance vraie à cette hauteur où elle doit exclure toute indétermination et toute dispersion. Dans le *Court Traité*, ce sont l'opinion d'où naît la passion, puis la croyance qui naît du raisonnement, enfin la connaissance claire définie comme « le sentiment... de la chose même ». Ces trois degrés de la connaissance en deviennent quatre, par le dédoublement de l'opinion, dans *Le Traité de la Réf. de l'Entend.* et ils y sont illustrés par des exemples. Cette théorie est reprise et développée dans l'*Éthique*, Part. II, *De mente*, prop. 40, 2e scolie et, pour le 3e et dernier genre de la connaissance Part. V, *De libertate humana*, prop. 23 sqq.

Les textes de l'*Éthique* ont le prix de marquer nettement la portée morale et métaphysique des trois degrés de la connaissance.

3) La connaissance du premier genre et la passion

La description de *la connaissance du premier genre* est la peinture de la condition humaine tant qu'elle ne dépasse pas le niveau de la connaissance sensible et vulgaire. C'est le règne de l'imagination et de l'opinion : Spinoza l'appelle *expérience vague ;* son essence est négative : l'entendement n'y a point de part.

Elle comporte deux degrés. Au premier degré, une notion se forme en nous « des objets singuliers qui nous sont représentés par les sens d'une manière truquée, confuse et sans ordre pour l'entendement » (II, pr. 40, sc. 2). Dans ce cas l'âme est bien déterminée, mais de manière extrinsèque par une coaction qui vient de la pression des choses sur nous. Nous sommes livrés à l'imagination en tant qu'elle subit la simultanéité ou la succession de faits entre les représentations ; la juxtaposition y tient lieu d'enchaînement rationnel. C'est le règne du fortuit et il n'est que trop facile que nous en tirions le sentiment que la réalité, et la nôtre en elle, sont livrées à la contingence, dont l'illusion est la source de tout mal. Le hasard règne ou paraît régner : comment ne serions-nous pas désespérés ?

Au second degré de la connaissance du premier genre, la contiguïté empirique des images nous fait associer des signes d'après elles et nous en tirons des conclusions sur les choses mêmes. Par ex. il n'y a rien de commun entre le mot articulé *pomum* et la réalité d'une pomme ; mais un Romain passait de l'audition de ce son à l'idée du fruit. L'association de contiguïté et la mémoire varient d'homme à homme : un cheval fera imaginer la guerre à un soldat, le labour à un paysan (II, pr. 18, sc.). Immense est le domaine de la connaissance par ouï-dire, car il comprend toute la pensée vulgaire et expérimentale : quel jour je suis né, que je mourrai, que l'eau éteint le feu.

En rapport avec la connaissance du premier genre est ce qu'on pourrait appeler la vie du premier genre, *la vie passionnelle*. En tant que l'homme dépend de ce qui lui est extérieur, il en reçoit une passivité indéfinie, la tendance à persévérer dans son être. C'est d'elle que va sortir toute notre affectivité ; mais il ne faudra jamais l'interpréter comme une volonté, car aussi longtemps que la connaissance vraie n'intervient pas pour la comprendre, ce n'est rien de plus qu'une inertie. Impossible d'en rester à cette passivité générale, car par son indétermination, ce n'est encore qu'une abstraction. Elle doit donc se spécifier et précisément *le* désir devient *un* désir par telle ou telle image que l'imagination lui présente éventuellement comme objet. Cette image est une connaissance inadéquate et confuse ; le désir ne peut être qu'une passion.

Ces actions extérieures qui spécifient le désir ont pour effet à chaque instant d'augmenter ou de diminuer la puissance d'agir du corps ; et parallèlement l'idée de cette chose d'où procède cette variation de tension augmente ou diminue la puissance d'agir de notre âme. Nous sommes déprimés ou tonifiés. De là résultent les deux passions qui, avec le désir, forment les passions fondamentales. Ce degré de puissance du corps ou de l'âme est la perfection de l'individu. Puisque cette perfection est à chaque instant susceptible de varier par accroissement ou diminution, il doit y avoir deux passions qui soient dans l'âme les variations de cette perfection. L'une, la joie, est le passage d'une moindre à une plus grande perfection ; l'autre, la tristesse, le passage de sens opposé.

Il suffit maintenant de rapporter ces affections de l'âme au corps en distinguant le cas où elles sont rapportées au corps entier de ceux où elles ne se réfèrent qu'à une partie du corps, pour obtenir la classification des formes principales de la sensibilité humaine (*Éth.*, Part. III, prop. XI, sc.).

la joie *(lætitia)* devient chatouillement *(titillatio)* quand une partie seulement du corps est affectée ;

la tristesse *(tristitia)* devient douleur *(dolor)* dans le même cas ;
la joie devient gaîté *(hilaritas)* quand toutes les parties du corps sont affectées ;
la tristesse enfin devient mélancolie *(melancholia)* dans le même cas.

La cause extérieure de la joie devient l'objet d'un amour ; celle de la tristesse, d'une haine.

Il n'y a plus enfin qu'à rapprocher la contingence de la connaissance du premier genre de la considération de ces passions fondamentales pour obtenir la genèse de la conscience inquiète, du malheur de la *fluctuatio animi*, dont on peut dire qu'elle est notre conscience même, quand la raison ne peut la discipliner. Notre détresse résulte de l'inconsistance de l'association. Un enfant à la lumière du matin voit Pierre, à midi Paul, le soir, Siméon (*Éth.*, II, pr. 44, sc. ; Appuhn, p. 220) ; le lendemain, il imaginera la suite des rencontres de la veille ; et le soir, s'il voit Siméon, il se rappellera Pierre et Paul. Mais qu'un autre soir, ce soit Jacob qui se présente à sa vue, il fluctuera désormais entre deux systèmes associatifs et dès lors Siméon et Jacob lui paraîtront des futurs contingents, comme, après coup, des passés contingents. Plus l'intensité des attachements qui l'appliqueront à chacun des prétendus possibles sera grande, plus sa vie sera malheureuse. Spinoza devait souffrir cruellement de la *fluctuatio animi*. Il a cherché dans la certitude de la nécessité absolue la condition de l'impassibilité intérieure ; à défaut de la fidélité d'un ami, la solidité d'une vérité éternelle.

4) La connaissance du deuxième genre et la vie rationnelle

La *connaissance du deuxième genre* est la raison discursive : elle procède par les *notions communes*. Celles-ci ne sont pas des idées transcendentales, telles que *être, chose, quelque chose :* la logique scolastique est écartée ; ce ne sont pas non plus des idées générales.

telles que *homme, cheval, chien :* contre les universaux Spinoza est nominaliste. En effet toutes ces idées, provenant de ce que le corps humain est limité et ne peut suggérer qu'un certain nombre d'idées distinctes, non seulement restent générales et incomplètes, mais sont partiales parce qu'elles résultent de la manière dont il a été affecté.

Au contraire les notions communes permettent une connaissance nécessaire et universelle. La prop. 38 de la Part. II énonce : « Ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement. » C'est précisément ainsi que l'étendue est commune à tous les corps qui ne diffèrent que par le repos et le mouvement. Par notions communes il faut donc entendre chez Spinoza les attributs et les modes infinis, plus particulièrement l'étendue dont la notion intelligible permet à la géométrie de se constituer. Ainsi les notions communes fondent la déduction en apportant une unité étalée d'homogénéité qui permet de passer d'un objet à un autre en fonction d'un caractère commun. La connaissance ainsi obtenue est nécessaire, mais elle reste générale.

L'originalité de l'*Éthique* est de transporter la déduction géométrique, dont le fondement vient d'être trouvé, aux modes mêmes de l'affectivité. La préface de la Part. III l'annonce : « Je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides. » Le géomètre ne juge pas : cette attitude exclut donc le subjectivisme ; mais c'est justement par cette exclusion que va se faire la rationalisation de l'affectivité. Tout le spinozisme, et généralement tout l'intellectualisme moral, escompte cet apaisement de l'affectivité qui résulte d'en faire un objet de connaissance. Pour Spinoza déduire, c'est remplacer un état de moindre perfection, dans lequel l'âme subit ce qu'elle ne comprend pas, par un état de plus grande perfection où ce qui était une passivité devient une puissance, en même temps que l'âme s'enrichit d'une connaissance : « Les passions ne

peuvent être rapportées à l'âme qu'en tant qu'il y a en elle quelque chose qui enveloppe une négation » (*Éth.*, III, 3). Dès lors le passage de la connaissance du premier genre à la connaissance du deuxième marquera le passage de la passion à l'action.

Ce passage, dont la Raison est en nous le principe, est la connaissance vraie et comme l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre âme en tant qu'elle connaît clairement et distinctement, c'est tout un pour Spinoza de connaître rationnellement, d'être la cause de ce qui résulte de la connaissance et d'être libre. Dès que l'homme vit sous la conduite de la raison, il échappe aux contraintes extrinsèques de l'imagination et des sens et se délivre du mal. Car comme le dit expressément la prop. 64 de la Part. IV « la connaissance d'un mal est une connaissance inadéquate », de sorte, comme le précise le cor. que « si l'âme humaine n'avait que des idées adéquates, elle ne formerait aucune notion de chose mauvaise ». Il faut même aller jusqu'au bout. Bien et mal ne sont que des idées relatives : ce qui est bon pour l'un est mauvais pour l'autre (*Court tr.*, Ire P., ch. X ; *Cogit. Met.* II, VII ; *Éth.* IV, préf. : prop. 65). La connaissance vraie élève au-dessus de cette opposition comme de toutes les autres. Par ex. craindre la mort est un mal, se sauver de la mort est un bien. Au-dessus de cette alternative, le sage trouvant l'éternité dans le présent, sachant la connexion éternelle entre l'idée de son âme et la substance infinie jouit de l'être sans penser à la mort qui n'est qu'une idée inadéquate. *Bene agere et lætari.*

5) La purification des passions

Ce sera donc par une analyse minutieuse que le sage, débarrassant ses sentiments de ce qu'ils enveloppent d'impuissance, s'élèvera de la servitude à la liberté. La IIIe et la IVe Parties de l'*Éthique* développent cette admirable psychologie de Spinoza, qui trouve la valeur des sentiments dans ce qu'ils contiennent

de positivité. Tout ce qui en eux nous attriste révèle la sujétion à une contrainte irrationnelle, dont le principe est dans la fausse hypothèse que nous pouvons être séparé de l'être total. Rétablissons notre continuité intellectuelle avec la source infinie des essences ; la joie que nous en recevrons nous convaincra de la primauté de la raison. — Généralement, au cours de ces analyses, la morale de Spinoza se présente comme une morale à deux étages. Au plus haut l'homme qui vit sous la conduite de la raison exclut le mal de sa vie et de celle des autres ; s'il ne le peut, il est ramené à un étage inférieur, où l'une des passions dont il aurait dû dépasser l'opposition est présentée comme le moindre mal. Ainsi le remords est aux yeux du sage une double impuissance : celle de l'action mauvaise d'où procède le remords est doublée par celle du remords lui-même qui fait du criminel l'esclave de sa faute passée. La sagesse consiste à comprendre que l'on a mal agi par la sujétion envers un déterminisme extrinsèque et à agir maintenant par l'intelligence d'un déterminisme rationnel, qui devient identique à nous-même, puisque c'est la connaissance qui nous fait actif en nous unissant à la substance infinie. Mais tout le monde ne vit pas sous le commandement de la raison : mieux vaut alors le repentir, « plus utile que dommageable ». Ainsi encore l'homme libre sera heureux de vivre dans la compagnie d'autres hommes libres en s'unissant avec eux dans la communauté intelligible de la raison ; mais s'ils se livrent aux passions, il ne se jugera pas lâche d'éviter leur société. La correspondance entre les deux attributs de la substance, l'étendue et la pensée, fait que l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des idées ; mais cette identité peut être subie ou comprise par nous ; quand nous la comprenons, c'est alors l'ordre et la connexion des idées qui rendent raison de l'ordre et de la connexion des choses. L'âme, idée du corps, règne sur le corps ; de passions les affections sont devenues les forces de la raison.

6) La connaissance du troisième genre et la béatitude

La connaissance du deuxième genre est déjà une connaissance rationnelle ; mais de ce qu'elle procède par discursion et par notions communes, elle reste une connaissance médiate et générale. Au sommet de la connaissance l'âme doit atteindre à une connaissance à la fois immédiate et singulière, *la connaissance du troisième genre.* Ce qu'elle saisira, ce sera *l'essence particulière affirmative* c'est-à-dire l'essence qui est le principe génétique, non des caractères d'une espèce d'êtres, mais de l'originalité d'un être concret et singulier. L'intellectualisme de Spinoza a toujours cherché à être un intellectualisme du concret, dont le principe est dans la substance infinie.

Pour le comprendre il suffit de se reporter à l'un des exemples par lesquels il a résumé l'échelle de la connaissance jusqu'à son sommet, soit celui du quatrième proportionnel, soit celui des sécantes. Tenons-nous en au premier. Trois nombres étant donnés, en trouver un quatrième qui soit au troisième comme le deuxième au premier. Par ouï-dire on a appris qu'en divisant par le premier le produit du deuxième et du troisième on trouve le quatrième ; ou même par induction on a découvert cette règle sur des cas simples et on l'a universalisée sans cependant en fournir de démonstration : voilà la connaissance du premier genre. Au contraire, connaissance du deuxième genre, les mathématiciens démontrent (Euclide, liv. VII, prop. 19) quels nombres sont proportionnels entre eux : « ils ne voient pas toutefois (*Tr. de la Réf. de l'Entend.*, § 16) adéquatement la proportionnalité des nombres donnés. » Au contraire (conn. du 3e genre) « pour les nombres les plus simples aucun de ces moyens n'est nécessaire » (*Éth.* II, pr. 40, 2e sc.). Ainsi pour 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième proportionnel est 6. La connaissance suprême ne reste pas au niveau de la possibilité abstraite par l'insuffisance de détermination. En elle apparaît l'identité de la nécessité, de la possibilité et de la

réalité ; car ce qu'elle comprend par son principe, c'est l'existence même, non pas comme un événement empirique dans le temps, mais avec cette sorte d'éternité qui vient de ce que les idées adéquates enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu.

C'est en effet une seule et même chose de reconnaître que la vérité d'une essence particulière affirmative enveloppe l'essence infinie de Dieu, qui fonde la solidarité de toutes les essences, et de comprendre que notre âme qui la pense est, comme et avec elle, une essence éternellement unie à la substance divine. Dans l'éternité de la vérité nous trouvons ainsi, avec l'éternité de la substance, notre propre éternité. La mémoire n'a rien à y faire car elle ne peut qu'enchaîner des moments successifs du temps. La vérité nous enlève au temps ; et l'âme a des yeux pour voir et observer les choses, ce sont les démonstrations elles-mêmes. Dès lors nous échappons à la limitation. La béatitude donnée à l' « amour intellectuel de Dieu » est « la jouissance infinie de l'Être ». Comment ce qui se sait éternel et se voit participer de l'infinité divine pourrait-il encore craindre ?

Cette béatitude est-elle une prédestination ? Non certes, au sens où ce mot ferait penser à un décret qui au début du temps fixerait ce qui doit s'y passer. Par la béatitude nous ne sommes plus dans le temps. Si donc le mot de prédestination convient encore, ce ne peut être qu'au sens où notre salut procède de la nécessité divine. La dissipation de l'imaginaire et la révélation de la béatitude ne peuvent être qu'une conséquence de l'essence infinie de Dieu. Mais, à bien voir les choses, si nous ne sommes proprement que dans la mesure où il y a en nous de la connaissance claire, des âmes qui n'en posséderaient pas du tout ne seraient pas des âmes, de sorte que pour ainsi parler il n'y a pas de damnés. Il n'y a pas de milieu pour Spinoza entre être et ne pas être ; si un être se distingue d'un autre, ce ne peut être que par l'inégalité de leur contenu. Il y a des sages à différents degrés ; encore faut-il éviter d'user ici de termes quantitatifs car tout ce qui est de l'ordre de l'individu

échappe au nombre. Tout sage est absolument sage à sa manière. Le triangle peut-il avoir les propriétés du carré ? Attend-on d'un cheval qu'il ait d'autres vertus que celles du cheval ?

RÉFLEXIONS CRITIQUES

1. La vérification suprême de toute morale est la vie du moraliste ; le suprême succès d'une doctrine est de se faire admirer chez celui qui l'a exprimée et vécue et de lui avoir concilié des fidèles. La vie de Spinoza (cf. une très belle peinture du caractère et de la vie de l'homme dans l'ouvrage de L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, chap. VIII, La pratique) a prouvé que pour lui « la vérité fut un soutien assez fort non seulement pour qu'il pût se passer de l'appui du monde, mais pour qu'il pût d'un effort constant offrir l'appui de sa pensée au monde qui se retirait de lui... » (BR., *op. cit.*, p. 232). L'âme de sa force est dans l'évidence intellectuelle, comme il l'a exprimé dans sa lettre à Albert Burgh (ep. LXXVI, olim 74) :

« Nam ego non præsumo me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo ac tu scis, tres Angulos Trianguli æquales esse duobus rectis ; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes : est enim verum index sui et falsi. »

Quoi d'étonnant à ce que d'autres hommes comme Taine chez qui l'intelligence prévalait comme en lui, aient trouvé dans l'*Éthique* le livre qui les aidât à atteindre au salut dont ils étaient capables.

Ce qu'on peut discuter, c'est qu'il ait défini le seul et même le plus précieux des saluts. Philosophiquement l'objection que le spinozisme ne cessera de soulever, c'est d'avoir remplacé l'unité souple, libre et créatrice de l'esprit, en Dieu comme en nous, par l'unité objective d'une essence nécessairement posée et nécessairement efficiente. Si le rapport entre Dieu, ou mieux la nature, et nous n'est que le rapport entre une notion et ses propriétés, on

abuse du mot d'*amour* pour dénommer ce rapport, serait-ce même en ajoutant *intellectuel*. Sous l'affirmation spinoziste de la béatitude se trouve un désespoir caché, pour autant qu'il y est renoncé à toutes les espérances enveloppées par le mot de Providence et qui sont en dernière analyse les satisfactions du cœur. Mieux vaut un monde où il y ait, dans les limites convenables, de l'irrationalité qu'un monde où la brutalité intellectuelle de la nécessité supprime l'originalité du moi pour la systématicité de la vérité. De la relation spirituelle entre l'Esprit en tant que divin et les esprits humains, Spinoza fait un rapport pensé et il tire ce rapport à sa limite supérieure : il ne peut plus y trouver qu'un terme, la nature naturante. Pour ramener le spinozisme vers notre condition, il faut remplacer la substitution de la connaissance intuitive à la connaissance empirique par le respect de leur relation, de telle sorte que le spinozisme n'apparaisse plus que comme l'idéal de notre recherche et que cet idéal n'élimine plus tout ce qui se compose avec lui pour former notre existence, et généralement l'existence.

2. On évitera de la sorte la substitution de la morale supérieure, qui est au reste une métamorale, à la morale convenant à notre situation. Il faudra bien alors retrouver toutes les valeurs sacrifiées par Spinoza au privilège de la vérité. Pour n'en juger que sur un exemple, considérons l'attitude de Spinoza à l'égard de la société. Quand on est parmi des hommes qui ne vivent pas sous la conduite de la raison, ce qui, comme sa propre vie le lui a montré, est fréquent, on est, enseigne-t-il, autorisé à les éviter. Il est évident qu'il faut bien les éviter si l'on ne se propose que de poursuivre une vie de réflexion. Le spinozisme est définitif comme bréviaire de la vie intellectuelle, entendue comme fondée sur un vis-à-vis de l'homme solitaire et de l'être. Mais l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'homme entier qui n'est pas accaparé par une vocation spéciale, l'honnête homme au sens du XVII^e^, doit-il toujours s'évader des difficultés de la vie ? Le sage

doit-il laisser le terrain au violent ou au fou ? Les postulats de la morale ne sont pas ceux de la connaissance théorique ; et la moralité ne peut privilégier ceux-ci, car il y a d'autres exigences et particulièrement d'autres devoirs que ceux auxquels Spinoza a obéi, avec une fidélité et un désintéressement admirables.

RATIONALISME ET UTILITARISME

Il n'y a d'antagonisme entre des opposés que sous la condition et par la vertu de l'identité qui les unit comme par le fond. Une fois le temps passé, leurs ressemblances apparaissent comme plus importantes que leurs différences, parce que la pensée ultérieure a dégagé et discuté le principe qui leur était commun. Cette loi dialectique se vérifie exactement à propos de l'opposition classique entre le rationalisme continental d'inspiration française et l'empirisme anglais. Celui-là, par exigence d'universalité, procède par déduction ; celui-ci, par souci d'efficacité et d'adaptation à ce qui est ici et maintenant, induit. L'un et l'autre supposent à la fois que la nature peut être atteinte et dominée par la connaissance et que l'action mal faite est l'effet de la déformation de la vérité par la passion. On se sauve en pensant. De ce point de vue et pour autant que la France est rationaliste et l'Angleterre réaliste et empiriste, le développement des deux pays est parallèle. Tous deux croient à la valeur de l'intelligence, servie par la volonté, contre l'abandon aux forces spontanées de la vie, indépendamment de la culture intellectuelle. Il n'a donc pas été surprenant que Stuart Mill ait terminé le développement de l'utilitarisme individualiste, préévolutionniste, par un retour voilé au rationalisme.

VI. — L'UTILITAIRE D'APRÈS BENTHAM

Le plus original et le plus pénétrant des utilitaires a été le fondateur de l'École, Bentham : c'est d'après lui que nous allons esquisser ce type d'homme, flegmatique et philanthrope, l'Utilitaire.

Pour la bibliogr. de l'utilitarisme, cf. ci-dessus, p. 88. De BENTHAM notamment, cf. p. 89.
Dans le texte suivant, les abrév. H., *R. phil.* renvoient à l'ouvrage de Elie HALÉVY, *Le Radicalisme philosophique.*

1) JÉRÉMIE BENTHAM : L'HOMME

Après avoir exercé une large influence en France, notamment dans les Facultés de droit, les idées de Bentham sont maintenant dans notre enseignement philosophique assez mal traitées. On y entrera avec intérêt et on les jugera avec justice si l'on veut bien se mettre dans la vocation que firent à Bentham son caractère, sa situation et sa profession. C'était un homme fort peu porté à l'esprit révolutionnaire, ne comprenant pas grand'chose au sacrifice et à l'ascétisme, naturellement gardé contre les excès des sens, ayant cet altruisme qui consiste à chercher à supprimer le crime par des lois bien faites et par la diffusion de l'intelligence pratique. Il s'est préoccupé surtout de droit pénal et s'intéresse à la morale en tant que la pénalité sollicite la réflexion du juriste, du juge, même du policier et surtout du criminel.

Né en 1748, il appartient à une époque où, en Angleterre comme en France et généralement en Europe, la sensibilité publique requiert l'adoucissement des peines. Il voit bientôt le prix d'un Code bien fait ; et pour cette raison a peu de tendresse pour le rationalisme français qui lui paraît une improvisation étourdie. Déjà il critique les *Déclarations* de la Virginie et de la Caroline (H. *R. ph.* II, p. 38), qui proclamaient des droits inaliénables. Que deviennent alors les sanctions pénales ? Dans les *Sophismes anarchiques*, il se prononce contre la *Déclaration* française *des Droits de l'homme.* C'est, pense-t-il, une manifestation anarchiste qui érige un décret en principe, au lieu de constituer des lois réfléchies et élaborées. On ne peut invoquer les quatre droits « naturels » (la liberté, la propriété, la sécurité, la résistance à l'oppression) comme s'ils étaient absolus, car toute loi pénale les limite. Il faut dire comment l'usage doit s'en faire et où commence l'abus. Tout

cela est insurrectionnel et illégal, bon pour l'incendiaire du temple d'Éphèse. — La publication en 1789 de l'*Introduction* marque le commencement de sa gloire qui ne fit que s'étendre en Europe et hors d'Europe. En 1823 Stuart Mill fonde « La Société utilitaire ». Bentham meurt à 84 ans, ayant peut-être exprimé plus précisément que quiconque par son objectivisme pratique la moralité anglaise. Ne serait-ce que pour cette raison, il doit être connu avec exactitude et même compris par sympathie.

2) Origines immédiates de l'utilitarisme

La doctrine de Bentham est à la rencontre de trois courants de la pensée anglaise.

D'abord elle peut être présentée comme s'inspirant des idées de Hobbes et particulièrement du postulat de la nature égoïste de l'homme, telle qu'elle se manifeste dans l'état de nature, avant l'état de droit. Tandis que le Français procède de l'idéal au donné, en appelant naturel un droit rationnel qui suppose déjà la réalité ordonnée, l'Anglais part de l'homme tel qu'il est avant sa transformation juridique. De là ce caractère du benthamisme qu'il est, peut-on dire, une morale pour les canailles. Les honnêtes gens en ont-ils besoin ? Mais sont-ils tous si honnêtes ? Comment un pénaliste pourrait-il le croire ? Si la morale a une efficience, c'est qu'elle peut amener à la moralité ceux qui n'y accéderaient pas sans elle. Comment les convertir si l'on ne commence par admettre l'évidence qu'ils sont égoïstes ?

A ce courant de réflexions s'ajoute dans l'esprit de Bentham une admiration immense pour l'œuvre scientifique de Newton. Pour ses contemporains celui-ci n'a pas été le savant qui a découvert la loi de l'attraction, ajouté *une* loi à la physique. Cette loi est apparue à beaucoup comme *la* loi, celle à partir de laquelle on puisse calculer, non seulement les mouvements astronomiques, mais le détail des phénomènes physiques, parce qu'ils enveloppe-

raient des attractions moléculaires soumises aux mêmes rapports que les attractions molaires. Par l'œuvre de Newton, la science de la matière a été presque terminée ; il faut maintenant la compléter par une science de l'homme. C'est ce que permettra, a pensé Bentham, le principe de l'utilité.

Il peut d'autant plus facilement le croire que le principe de l'utilité doit, par l'effet de l'associationnisme, paraître identique au principe de l'attraction. Le fait psychologique de l'association mentale a été reconnu par la plupart des philosophes : il se trouve chez Aristote, Spinoza, Malebranche. C'est le propre des philosophes anglais, que n'absorbait pas l'intérêt pour les rapports rationnels, de tenter de faire de l'association un principe universel des fonctions mentales, la vérité de l'associationnisme. L'idée proposée en 1749 par Hartley est reprise en 1774 par Priestley, qui, avec Helvétius, apprend à Bentham que le bonheur est la somme, issue par association, de plaisirs simples. Convergente, mais sans doute moins définie a été l'influence de Hume.

3) Caractères de l'utilitarisme

De là suivent les caractères de la morale utilitaire :

1° De même que l'empirisme qui s'oppose au rationalisme continental est objectiviste, qu'il se construit avec des faits tenus pour exclusivement constatés comme l'autre avec des idées nécessaires, l'utilitarisme est une morale du bien. Attaché à la perception, il entend ce bien sous les espèces les moins mystiques. C'est un bien qui se voit et se touche, se mesure et se pèse. Les nombres pourront l'enfermer comme un cube. Le bien est fait monnaie. C'est éventuellement une amende ou une dotation. Il y a une commune mesure entre l'économie politique, le droit pénal et la morale, c'est la chose ;

2° Il faudra donc être réaliste en morale. Si les intentions comptent, c'est en tant qu'elles entraînent des actions. Il ne

s'agit pas de faire des saints, mais des hommes dont l'activité se rencontre à rendre la société le plus porspère possible. La seule intériorité qui soit estimée, c'est celle de la réflexion claire ; et, si elle vaut, c'est évidemment à cause de la nature des actes qui en sortent pour entrer dans l'expérience objective de tous, le marché, le tribunal. La psychologie du policier est de ce point de vue plus importante que celle du saint ; car c'est du policier que dépend l'application des lois. « Il faut calculer. » (*Déont.* I, p. 96) ;

3° C'est précisément parce que l'action sort de l'intelligence individuelle que ce réalisme n'entraîne pas la transcendance de la réalité sociale par rapport à l'individu. C'est une morale de l'*habeas corpus*, elle n'a rien de commun, ni avec un hégélianisme qui ferait d'une certaine « essentialité » de la moralité l'avènement d'une nécessité dialectique indépendante de nous, ni avec un sociologisme qui supposerait l'antériorité du social par rapport au personnel. L'utilitaire garde le sentiment de la dignité de l'individu ; et c'est, dans une large mesure, pour la raison que l'intimité affective doit être refusée à l'indiscrétion d'autrui, qu'il a cette réserve de ne juger l'homme que dans ses actes, par où il atteint les autres en même temps que lui-même ;

4° Une fois l'acte posé, avec les motifs et les effets qu'il comporte, il tombe sous la prise de la science. La morale utilitaire est déterministe. Le moraliste ne dit pas : « L'homme doit moralement agir... » ; il dit : « La nature de l'homme est qu'il agisse... » S'il a intérêt à voler, ce n'est pas au voleur que la faute incombera, c'est au criminologiste, au pénaliste, qui aura mal proportionné les sanctions, ou insuffisamment rétribué le policier en méconnaissant les « chances » qu'il court. Quant au criminel, le principe de son mal, une fois de plus, est entendu comme une erreur dont le moraliste doit le guérir. Il n'y a qu'un reproche à faire à l'ivrogne : « Il achète trop cher le plaisir de l'ivresse. » (*Déont.*, t. I, p. 191.) A parler franchement l' « ascéticiste » n'est pas moins coupable que

celui qui se propose de nuire à lui-même et aux autres, car, pour le déontologiste, « le mal est le mal ». (*Déont.* II, p. 358.)

4) Le principe d'utilité

L'essence de la morale de Bentham est le principe d'utilité. Les mots d'*utilitarianism, utilitarian,* ont donné lieu à recherches et à discussions. St. Mill, qui a prétendu l'avoir mis le premier en usage, l'aurait emprunté à un livre de Galt, *Annals of the Parish ;* mais il a été employé par Bentham dès 1802. En 1789, l'*Introduction* formule ainsi le principe :

« By utility is meant the property in any object whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good or happiness (all this in the present case comes to the same thing) ; or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil ou unhappiness to the party whose interest is considered. » (*Intr.*, chap. I^er^, § 3.)

Ou (H. *R. ph.*, t. I, pp. 38-9) :

« Par le principe d'utilité on entend le principe qui approuve ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie intéressée. »

En liaison avec ce principe *l'intérêt* se définit : « Tout plaisir ou toute cause de plaisir. » On peut en conséquence énoncer le principe sous la forme : « *L'homme recherche toujours son plus grand intérêt* », qui, si l'on ajoute que le bonheur n'est que le total des plaisirs, devient : « *L'homme recherche toujours son plus grand bonheur.* » Considère-t-on maintenant tous les hommes, on arrive à la définition de l'idéal moral suivant l'utilitarisme : « *Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre.* » Peine et plaisir, voilà nos « souverains maîtres ».

Le principe d'utilité est autorisé par un appel à l'expérience commune, qui reçoit une vérification par contre-épreuve d'une revue rapide des autres principes moraux, dont il est aisé de mettre en évidence qu'à leur manière ils amènent à rechercher le plaisir et à fuir la douleur. Ici l'absurdité de choisir un principe faux deviendrait la monstruosité de rechercher ou de commander le

mal. L'expérience de la sanction, sous ses quatre modes, notamment sous le mode légal, va dans le même sens, puisqu'on ne pourrait comprendre que les lois favorisassent les bonnes actions en les punissant ou empêchassent les mauvaises en y attachant des plaisirs comme effets juridiques.

Dans le principe d'utilité sont enveloppés deux postulats qu'il convient de dégager :

a) *Le postulat d'individualité :* chacun est seul juge de son plaisir, et par suite de son bonheur : « Il se peut qu'un autre ait pour but d'augmenter mon bonheur ; de ce bonheur je suis seul le juge et le gardien. » (*Déont.*, t. II, p. 328.) Il y a là un sentiment profond de l'inaliénabilité de la conscience individuelle, la reconnaissance de ce caractère sacré du moi qui empêche d'en faire l'instrument d'un autre ;

b) Cela n'entraîne pas le caprice des goûts et des préférences, d'une manière qui aboutirait à supprimer toute possibilité de science morale, car le premier postulat a pour contre-partie *le postulat d'objectivité,* qu'on peut énoncer : « Dans les mêmes conditions, le plaisir est le même pour tous. » — Il ne faut pas omettre la condition. En effet Bentham ne manque pas de reconnaître la diversité des hommes, la variété de leurs goûts ; mais s'il y a des lois de la nature, il doit en résulter qu'où deux hommes ne s'accordent pas dans leurs évaluations, c'est qu'ils ne sont pas dans les mêmes conditions pratiques ou organiques. Qu'au contraire ces conditions deviennent les mêmes, ils doivent en toute liberté émettre des jugements identiques.

Dans la position de ces deux principes, Bentham manifeste sa docilité à l'égard de la physique. De la physique aussi il est classique de marquer qu'elle libère l'observateur de toute autorité autre que le contenu de son observation. Le plaisir joue en morale le rôle que le fait joue dans la connaissance. Comme il ne faut pas que le savant nie le fait par partialité envers une théorie, il ne faudra pas de même que le moraliste, au nom d'un principe

a priori, nie la réalité de l'expérience morale, car c'est d'après celle-ci que se conduisent les hommes. En second lieu n'en est-il pas de la diversité des plaisirs individuels comme des événements physiques ? Ceux-ci sont indéfiniment variés : tel corps fond par conditions normales à telle température, tel autre à telle autre. En quoi cela gêne-t-il le physicien ? Au contraire au moyen de ces différences il réussit à découvrir les causes des phénomènes de la nature.

Sous tout cela se sent la conviction, peut-être discutable, de la solidité de la société. Celle-ci a été avant que nous intervenions pour l'améliorer. Son existence enveloppe les conditions de son existence. Il suffit donc que chacun l'observe en soi comme elle lui est donnée dans son principe, qui est le plaisir (ou la peine), et il pourra dégager les lois de l'activité humaine. La société est une nature : dans cette nature sont impliquées les lois morales. Aucune objection ne peut détourner de les chercher. Bentham a voulu être le Newton de l'ordre moral.

5) La déontologie

Sur ces principes va s'édifier la déontologie : « L'art de faire ce qu'il est convenable de faire » (*Déont.*, t. I, p. 29). C'est elle qui va indiquer dans le détail de la vie concrète comment le principe d'utilité s'applique. Il faut bien énoncer l'intention universelle qu'il contient : il enseigne à « maximiser le plaisir, à minimiser la peine » ; mais cet énoncé ne suffit pas, de même qu'il ne suffit pas d'affirmer que la nature est ordonnée pour constituer une physique. Comment va se constituer la déontologie ?

La condition de sa possibilité est la même que la condition de la possibilité de la science efficace : il faut que les objets sur lesquels elle porte soient soumis à la mesure. Est-ce concevable ? Évidemment puisque déjà la société a institué des prix et gradué des sanctions. Bentham ne se soucie pas de saisir la qualité intime

du plaisir ou de la peine sentis. L'objection bergsonienne, qui exprime plus rigoureusement l'objection ordinairement opposée à Bentham, suivant laquelle les sensations ne sont pas mesurables, ne pourrait pas le toucher. Ce n'est pas ce qui se passe dans le fond de la conscience qui sollicite son intérêt, ce sont les actes par lesquels les hommes définissent les rapports qu'ils appliquent eux-mêmes à leurs actions. Les événements physiques sont aussi des qualités : pourtant les physiciens ont trouvé les moyens de les faire tomber sous la mesure. Le moraliste n'a qu'à s'inspirer de leur exemple.

Pour juger de cette quantification, il est commode de distinguer entre les plaisirs homogènes et les plaisirs hétérogènes. Nous commencerons par l'étude des premiers.

Les plaisirs homogènes et l' « arithmétique morale »

Sont homogènes tous les plaisirs ou peines qui sont comparables avec précision. Abstraction faite de toute autre considération, nous tenons pour deux fois plus grands un plaisir ou une peine qui durent deux fois plus qu'un autre. Dira-t-on que la fatigue peut intervenir pour fausser ce rapport entre les impressions ? Bentham le sait bien ; mais la fatigue n'est alors qu'un facteur de plus à insérer dans le décompte du bien et du mal, comparable à une condition supplémentaire, à une impureté qui vient compliquer un événement physique. De même un cube est qualitativement différent d'un autre volume : on peut le comparer avec lui par le moyen de la longueur de ses côtés. De même faut-il achever l'homogénéisation des plaisirs en en mesurant les « dimensions ». Ainsi *value of a lot of pleasure (is) to be measured* (*Introd.*, chap. IV). La valeur est objectivée en quantité.

Les sept dimensions que Bentham a reconnues se laissent subdiviser en quatre groupes :

a) Les deux premières, l'intensité *(intensity)* et la durée

(duration) sont des propriétés intrinsèques du plaisir ou de la peine, qui est le plaisir négatif ;

b) Les deux suivantes concernent la probabilité de l'impression et son rapport au présent : ce sont la certitude (*certainty or uncertainty)* : ce serait plus précisément l'espérance mathématique ; et la proximité *(propinquity or remoteness)* : un tiens, égal à un tu l'auras, doit lui être préféré ;

c) Plus intéressante à considérer est la cinquième dimension : *extent,* c'est-à-dire *the number of persons to whom it extends* : l'étendue (subjective) ou le nombre des sujets affectés par un même plaisir ou peine. Elle demande en effet quelque considération en ce que d'une part elle insère l'altruisme dans la définition même de l'égoïsme et d'autre part amorce la nouvelle définition de l'intérêt, suivant laquelle ce ne serait plus la cause d'un objet qui soit bon, mais une satisfaction donnée à une tendance de sujets. Que veut dire Bentham ? Que toutes choses égales d'ailleurs et tout sentiment supplémentaire et perturbateur, par ex. de rivalité, écarté, un homme éprouvera un plaisir accru, d'aussi peu qu'on le voudra, si ce plaisir est partagé. En d'autres termes est présentée comme un trait spécifique des hommes une disposition infinitésimale à la sympathie, de laquelle il doit résulter que, à la condition que cela ne leur demande par ailleurs aucun sacrifice, ils préfèrent partager un plaisir à cause du surcroît d'agrément qu'ils recevront de la sympathie. Comme inversement ils recevraient quelque peine de la peine d'autrui, ils tendront à la supprimer. Il n'est pas douteux que l'existence de la société a paru à Bentham supposer un minimum de sociabilité en chacun de ses membres, une différentielle d'amour. Elle permet d'expliquer bien des faits : la vanité des criminels, les peines de la solitude, l'intérêt général sous ses formes les plus obscures comme les plus élaborées ;

d) Enfin les deux autres dimensions expriment l'impossibilité de considérer aucune impression de la conscience indépendamment de son rapport avec les autres. Dans l'estimation d'un plaisir

il faut considérer sa fécondité *(fecondity)* qui est sa capacité d'entraîner d'autres plaisirs et sa pureté *(purity)* par laquelle il est indemne de tout déplaisir.

Comme toutes les écoles morales, les utilitaires ont recouru aux moyens techniques pour fixer leurs règles dans la mémoire. Six petits vers rappelaient les éléments du plaisir dont il faut tenir compte lorsqu'on veut atteindre à son intérêt bien entendu :

« Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure,
Such marks in pleasures et in pains endure.
Such pleasures seek if private be thy end ;
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view,
If pains must come, let them extend to few. » (P. 29, note, éd. Oxford.)

On peut appliquer utilement cette estimation à décider entre deux loteries ou deux placements. En une telle occurrence chacun est benthamiste ou étourdi. On sait que dans la *Déontologie*, Bentham a ainsi confronté l'ivrognerie et la tempérance et l'on ne doute pas que celle-ci ne devait l'emporter par la pureté et la fécondité.

Il était naturel que Bentham fût tenté dans la direction où il s'engageait d'aller jusqu'à la détermination de plaisirs simples, susceptibles de devenir les éléments de tous les contenus mentaux et d'en permettre ainsi la détermination quantitative (cf. *Introd.*, p. 45 : 14 plaisirs simples, 12 peines simples). L'atomisme est en effet le fondement de l'associationnisme. L'idéal est de découvrir au sein de la diversité l'unité arithmétique : à ce moment cette « arithmétique morale » envelopperait toute l'activité humaine.

Les plaisirs hétérogènes et la « botanique morale »

Un shilling de salaire est homogène à deux shillings de salaire ; le goût des fraises, le plaisir de l'exercice ou la joie du dévouement sont des espèces différentes de plaisirs qu'on ne peut, semble-t-il, que classer, comme le font des espèces végétales, les botanistes. C'est ce qu'a fait assez souvent Bentham et d'ordinaire dans

La Déontologie, ce sont déjà des appréciations plus fines que rigoureuses qui fondent ses conclusions. Il n'en est pas moins vrai que la préoccupation de rigueur scientifique le poussait et elle s'exprime avec netteté dans des *Fragments* (publiés par H. *R. ph.*, t. I, Append. II, pp. 407 sqq.), qui sont parmi les textes les plus intéressants de Bentham. De même que les physiciens, qui ne pouvaient apprécier directement la chaleur par une quantité, la mesurent indirectement par le biais d'une longueur thermométrique, il doit être facile au déontologiste utilitaire de trouver pour les plaisirs hétérogènes un « thermomètre moral ». Il y en a en effet un, c'est l'argent, c'est-à-dire le prix :

« Si l'argent est l'instrument courant du plaisir, il est clair par une expérience irréfutable que la quantité de plaisir effectif suit dans chaque cas déterminé, selon tel ou tel rapport, la quantité d'argent... La seule commune mesure que comporte la nature des choses, c'est l'argent. Combien d'argent donneriez-vous pour acheter ce plaisir ? Cinq livres et pas davantage. Combien d'argent donneriez-vous pour acheter cet autre plaisir ? Cinq livres et pas davantage. Les deux plaisirs doivent être pour vous réputés égaux. »

L'homme qui hésite à dépenser une couronne en achetant une bouteille de claret ou en la donnant à une famille pauvre implique par son hésitation même que les deux plaisirs de la sensualité et de la générosité ont exactement pour lui la même valeur.

De là il était facile que Bentham en arrivât à former l'espoir d'un système d'unités des valeurs marchandes, comme Leibniz a conçu sur le plan théorique l'idée de l' « alphabet des pensées humaines ». Par ses inductions les plus poussées, comme le développement même de l'utilitarisme va le confirmer, l'empirisme finit par rejoindre les principes du rationalisme.

6) La vertu de l'utilitaire

On diminuerait pourtant l'utilitarisme si l'on ne voyait en lui que les éléments par lesquels il essaie de constituer une science de l'intérêt bien entendu. Il faut en effet se demander aussi quel genre d'homme est engendré par la pratique quotidienne de ce discernement délicat de ce qu'il y a de plaisir et de peine dans

chacun de nos actes et dans leurs effets. *La Déontologie* n'est pas sans agrément. On en aime d'abord la franchise. Bentham dépouille la morale de tous les poncifs et éventuellement de tous les faux esmblants par lesquels elle peut rechercher une puissance d'intimider et d'entraîner d'assez mauvais aloi. La valeur de l'hédonisme, c'est qu'il ramène au contact de la conscience sensible. Cet hédonisme intellectuellement subtilisé détourne de traiter grossièrement ou brutalement la sensibilité humaine. Quand il dénonce l'abus du devoir, « mot sacramentel » (I, p. 41), quand il avertit contre le danger de mésuser du sacrifice (pp. 51 sqq.), il défend même les principes qu'il semble écarter. « Somme toute c'est un bien que la vie ! » (p. 97). Quand il veut faire aimer contre l'imprudent Timothée le sage Walter qui sait calculer sa conduite, c'est qu'à sa manière celui-ci se montre digne de la destinée qui lui est confiée. Lui reprochera-t-on sa vertu ? Les deux parties qui la constituent sont *la prudence*, qui est intellectuelle, *la bienveillance*, qui est affective. Celle-là lui fera éviter les maladresses, celle-ci les brutalités, envers les autres comme envers lui-même, comme il le sait par la considération de l'étendue des plaisirs et des peines. Pour apprécier la délicatesse de la bienveillance utilitaire, il faut lire, dans la IIe Partie de *La Déontologie*, le chap. IV, qui traite de la bienveillance négative, par laquelle on réussit à ne pas créer de peine, et le chap. V, sur la bienveillance positive, par laquelle on se propose de créer des plaisirs : on y verra à quel degré de force, par exemple dans la condamnation de la guerre (pp. 288-291) ou de finesse, par ex. dans la manière de parler à autrui ou d'autrui, peut arriver cette méditation ininterrompue sur les effets affectifs de nos actes.

7) Le problème de la conciliation des intérêts

Encore cette mansuétude, cette aménité polie peut-elle, précisément parce qu'elle n'est qu'une politesse, apparaître comme

le sommet de la moralité individuelle, mais ne la dépassant pas parce qu'elle serait condamnée à se dissiper quand des conflits graves d'intérêts opposent les hommes. Il nous faut donc aborder le problème le plus important que l'utilitarisme devait étudier et sur la solution duquel les disciples de Bentham et Bentham lui-même se sont séparés, moins au reste pour se combattre que pour se compléter. Il s'énonce ainsi : « A supposer que chaque homme sache calculer son intérêt bien entendu, en résultera-t-i que chacun en le poursuivant se trouvera aussi poursuivre l'in-] térêt des autres ? »

La première des réponses possibles à cette question est le oui pur et simple : il y a *identité naturelle des intérêts*. C'est la solution des économistes qui mettent par là en évidence leur confiance dans l'équilibre du marché libre. Un marchand a intérêt à vendre de bons produits : il accroîtra et gardera sa clientèle ; celle-ci a intérêt à ce qu'il prospère par son commerce : il l'étendra, diminuera ses frais, et elle en bénéficiera. L'œuvre économique d'Adam Smith, la loi de l'offre et de la demande, l'économie libérale, l'optimisme économique, voilà la parenté et la postérité de Bentham dans cette direction. On pourrait indiquer de nombreux textes du maître montrant que, dans le champ de valeur convenable, il comptait davantage sur l'initiative individuelle que sur l'organisation artificielle.

Encore ne pouvait-il se rallier complètement et uniquement à cette solution. Il était pénaliste : le droit pénal n'aurait pas à être établi et appliqué si l'identité naturelle des intérêts était universelle. Ce sera donc au déontologiste, devenu législateur, à produire par le choix des sanctions convenables pour les divers crimes, *l'identité artificielle des intérêts*. S'il est vrai qu'un homme dans les conditions de l'état de nature a intérêt à voler, dans l'état de droit où il doit escompter la probabilité que l'avantage du vol soit compensé et même dépassé par la sanction, son intérêt bien entendu l'amènera précisément à la décision opposée à celle

qu'il aurait prise sans la loi. Aussi, pense Bentham, s'il y a des hommes assez mal instruits pour faire des actions qui les amènent dans les conditions pénibles de la prison, celle-ci doit être telle qu'elle leur apprenne à se bien conduire. Ainsi a-t-il fait le projet d'un *Panopticon*, où des prisonniers, qui ne cessent pas d'être surveillés par le déontologiste, apprennent par l'application de règlements minutieusement étudiés à calculer leurs actions, de manière à se faire la vie la plus heureuse possible dans la prison en respectant les prescriptions du règlement, mais comme telle moins heureuse qu'elle ne serait dehors. L'idéal d'une prison n'est-il pas d'enlever pour toujours aux prisonniers la tentation de rien faire qui y ramène ? Ce sont les honnêtes gens qui paient les impôts nécessaires à l'entretien des prisons.

Au problème de la conciliation des intérêts il restait une troisième solution possible : c'est celle qui conduit à la morale de la sympathie d'Adam Smith. Elle s'énonce le principe de *la fusion des intérêts*. Dans cette solution arrive à son épanouissement le changement amorcé par la considération de l'étendue des plaisirs et des peines (cf. ci-dessus, p. 225). Objectivement un intérêt est le rapport de causalité entre un événement et un effet jugé bon : ainsi l'intérêt de l'argent. En référant, seule parmi les autres « éléments » du plaisir, l'événement aux sujets qui en sont affectés, l'étendue introduit subrepticement une notion de l'intérêt suivant laquelle il n'est plus la cause d'un effet de valeur, mais la satisfaction donnée à une tendance. Or une tendance se transmet par contagion, de sorte que, par cette contagion de sympathie, ce qui était un intérêt de l'un devra devenir aussi un intérêt de l'autre. Ainsi par cette éducation les hommes doivent contracter les intérêts favorables au bien d'autrui. Rapprochons cette troisième solution de la première, on peut conclure à la restriction et peut-être à la suppression de l'État. Du benthamisme est sortie l'école anarchiste de Godwin.

Ne veut-on pas choisir entre ces diverses directions ? C'est alors

la société entière qui est reconstruite, d'abord dans son commerce et ses activités indépendantes, puis dans l'État législateur, juge et policier, enfin dans l'éducation comme formation des tendances individuelles et communes. Le benthamisme a été une philosophie complète de la vie publique.

Sur Godwin, cf. ci-dessous, p. 471.

— le développement ultérieur de l'utilitarisme (St. Mill, Spencer) et sa critique, cf. ci-dessous, pp. 399–408.

VII. — L'HOMME DE DEVOIR D'APRÈS KANT

La liaison entre les conceptions rationaliste et utilitaire de la vie et la morale kantienne est facile à faire par opposition. Les métaphysiciens rationalistes, fondant l'activité humaine sur les lois nécessaires du monde, et les empiristes, induisant de l'expérience les modes généraux de notre conduite, ne s'opposent comme nous venons de le voir, que par la vertu d'une conviction commune qui est le primat du savoir sur l'action. Certes des uns aux autres la manière de constituer le savoir diffère : le rationaliste postule l'identité entre la pensée *a priori* et la réalité, comme les mathématiques l'y invitent ; l'empiriste, sous la suggestion de la physique expérimentale, entend la science comme une connaissance *a posteriori* dans laquelle les consécutions empiriques informent nos associations ; mais quelques débats que cette différence doive entraîner entre eux, les uns et les autres professent que le progrès du savoir doit entraîner celui de l'action, parce qu'il ne peut y avoir d'action bonne que celle qui manifeste la connaissance des lois de la nature. De cette conviction résultait la conséquence que la moralité était le privilège de l'homme intelligent et instruit qui devait tirer de son savoir non seulement son éminente valeur, mais aussi le bonheur, total des plaisirs obtenus par le bon usage des choses.

C'est contre ce postulat commun que s'est élevée la réflexion kantienne. La réaction de Kant était préparée par l'influence du piétisme sur la formation de son esprit et de son cœur : sa mère, Spener, Knutzen lui ont transmis un christianisme sévère qui

d'une part le préparait à chercher dans l'orientation de la volonté, et intimement de l'intention, la source de la moralité, d'autre part le détournait des espérances faciles de la *période des lumières* en l'amenant, par le sentiment du péché originel, à douter de la docilité de l'homme sensible envers l'homme intelligible en nous. C'était faire le nécessaire pour qu'il devînt perméable à l'influence de Rousseau.

Celui-ci a agi sur Kant de deux manières. La première est la critique de la civilisation intellectuelle, comme elle est faite dans les deux *Discours*. En ramenant de la considération du savoir à l'estime de ce qu'il y a d'originaire en l'homme, il écartait sa subordination à l'universalité abstraite des lois spéculatives pour mettre en évidence l'universalité humaine de la disposition à la moralité. Dès lors plus d'aristocratie morale, comme proportionnelle à la capacité d'acquérir le savoir. Le Christ est mort pour le salut de tous les hommes ; tous sont appelés à la moralité.

Il restait que Kant ne pouvait accepter la complaisance de Rousseau pour notre nature affective. Mais Rousseau lui offrait encore, c'est la seconde manière dont il a servi Kant, une idée dont précisément celui-ci pouvait dégager la supériorité de la loi morale par rapport à la nature subjective de chacun de nous : c'est l'idée de la volonté générale. De même qu'à l'avis de Rousseau la volonté générale est pour les volontés particulières une manière d'idéal en quoi elles sont destinées à se renoncer, la loi pratique universelle pour Kant va se présenter comme immanentisant en celui qui y obéit quelque chose dont la source inconditionnée doit nous être insaisissable parce qu'elle nous est transcendante. Les maximes particulières de l'action ne sont que des suggestions de la sensibilité : elles ne font que donner notre nature à elle-même ; en dehors d'elle l'impératif catégorique va servir à révéler, au sein du moi phénoménal, un moi absolu dont l'autonomie, à la fois, assurera la moralité des actes faits pour obéir au devoir et nous élévera au-dessus du monde sensible. Par là Kant revient

au rationalisme auquel il a été indissolublement attaché ; personne n'a été plus fortement convaincu que lui de l'existence et de la valeur de possessions *a priori* de notre esprit ; toute son œuvre philosophique a consisté précisément à faire dans tous les domaines l'inventaire de ce que notre activité, spéculative, artistique, morale, comporte de pur, à la dégager de tout ce que son application dans l'expérience y ajoute d'empirique. Mais détourné, par sa réflexion sur l'espace et les antinomies qui condamnent la métaphysique ontologique, d'y chercher l'armature du monde indépendant de notre faculté de connaître, Kant n'y trouve plus que l'expression de l'esprit comme épuré de tout ce qui en corrompt la valeur. Comme Socrate, et comme le fait et le refait la philosophie, il ramène de la nature à l'esprit ; mais non comme Socrate pour se contenter d'inventorier des vérités séparées ; car, dans l'analyse de la morale pure, il remonte jusqu'au principe universel et inconditionné qui est comme le ressort universel de la moralité.

Pour étudier la formation de a pensée pratique de Kant, on a pour guide le remarquable ouvrage de Victor DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant* (Paris, Alcan, 1905) : sur le piétisme de Spener, pp. 4-9 ;

La première partie (pp. 73-187) expose la formation de la phil. morale de Kant jusqu'à la Dissertation de 1770, c'est-à-dire avant la période critique ;

La seconde (pp. 191-740) étudie la « constitution » de la phil. prat. de Kant, en passant en revue l'apport des différents écrits, à commencer par *La Critique de la Raison pure*, à l'intégralité de la pensée morale kantienne.

Un raccourci de cet ouvrage a été donné par Delbos lui-même, sous le titre *La Morale de Kant*, au début de sa trad. des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, pp. 21 sqq. (Paris, Delagrave). Cette trad. avec introduction et notes est le meilleur ouvrage élémentaire qui puisse introduire l'étudiant français dans la connaissance de l'éthique kantienne.

On y trouvera, p. 16, la liste des écrits de Kant.

Les trois œuvres maîtresses à connaître pour l'étude de la pensée kantienne dans l'ordre pratique sont les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* (se servir de la trad. Delbos qui vient d'être indiquée) ; *La Critique de la Raison pratique* (nous nous référerons à la trad. Picavet, Alcan) ; enfin *Les Premiers Principes de la Doctrine du droit* et *Les Prem. Princ. de la Doctr. de la vertu*, les deux parties de *La Métaphysique des Mœurs* (trad. Barni).

Pour les autres écrits qui intéressent la morale directement ou indirectement, se référer au grand ouvrage de Delbos : on y considérera particulièrement ce qui touche au rapport de la raison et de la religion et les considérations juridiques qui conditionnent le passage de l'autonomie de la volonté individuelle au règne des fins dont chaque homme doit se considérer comme membre.

Nous ne pouvons ici que marquer les points essentiels de la construction kantienne.

1) Théorie de la connaissance et morale

La révolution kantienne a consisté essentiellement à transporter le centre de gravité propre à la pensée philosophique, du monde indépendant de notre esprit à celui-ci en tant qu'il est capable de connaître, de sentir et de vouloir. De ces diverses capacités celle qui nous engage absolument est le vouloir. Il faut donc que ce vouloir ne soit pas un faux nom, une illusion, bref qu'il comporte la liberté. C'est autour du concept de liberté que se déroule toute la pensée pratique de Kant, mais celle-ci présupposait sa théorie de la connaissance, car on chercherait en vain à établir la possibilité réelle de la liberté, si la connaissance de la nature nous forçait préalablement à conclure à son impossibilité. L'exigence rationnelle de systématisation totale amène l'esprit humain, comme Jacobi, à la suite de Kant (*Cr. R. Pr.*, trad. Pic., p. 184) l'a particulièrement souligné, à un spinozisme, dans lequel l'homme ne se paraît plus à lui-même qu'un fragment en définitive indiscernable du monde. Si cette conclusion est vraie, la conduite humaine n'est qu'une étroite section de la nécessité naturelle et si l'on peut encore parler de liberté au cas où cette conduite atteint à notre utile propre suivant ce que détermine la raison, on ne le peut en ce sens où quelque chose enveloppant mérite et responsabilité, possibilité de se déterminer soi-même suivant une maxime universelle, en ferait la signification morale.

Avant de conclure à la réalité de cette conception et par suite à l'irréalité de la liberté comme pouvoir de se déterminer, il faut se demander ce qu'elle suppose. C'est évidemment que la matière de la perception et les lois par lesquelles nous la concevons comme un mécanisme sont des objets réels dans un espace réel. Or quelle est la découverte dont l'*Esthétique transcendentale* a exposé les raisons critiques ? C'est que, bien loin que l'espace soit second par rapport à ce qui est dans ou derrière lui, de telle sorte qu'il ne serait qu'un attribut des choses, c'est un

milieu dont les objets tirent leur spatialité et un milieu mental dans et par lequel l'esprit en tant que percevant intuitionne le donné. Dès lors la matière qui y est plongée reçoit de lui son extériorité immanente à l'esprit, et il n'y a plus aucune raison de la considérer comme indépendante et première par rapport à lui. Le déterminisme vaut pour les phénomènes dans l'espace subjectif, il ne peut être érigé en déterminisme ontologique, car les catégories et notamment la causalité par nécessité qui organisent le donné, n'expriment pas la chose en soi ; ce ne sont que des fonctions qui manifestent et déterminent l'unité transcendentale d'aperception.

L'impossibilité de dépasser l'expérience sensible par aucune affirmation de métaphysique est vérifiée par les antinomies et due au défaut d'intuition métempirique. Il en résulte que la chose en soi est inconnaissable. C'est un X, un point d'interrogation auquel la connaissance ne peut donner de réponse ; mais qui pourra en recevoir une de l'action. D'abord par son originalité, son antériorité par rapport à ce qui se manifeste dans l'expérience, par le fait qu'elle ne doit pas le produire à la manière d'une causalité par nécessité, restreinte aux phénomènes, elle suggère l'idée d'une causalité par liberté. Or cette liberté ainsi suggérée et concevable reste possible au delà ou en deçà de l'expérience sensible et objective puisque le mécanisme n'est pas ontologique. Dès lors tout est prêt pour que nous affirmions la liberté si quelque raison de le faire s'offre à nous. Ce ne peut être certes une raison démonstrative ou empirique, puisque la connaissance sensible ou rationnelle doit rester immanente à l'expérience. C'est la fonction nécessaire de l'idée d'inconditionné dans la moralité qui apportera cette raison. La liberté ne pourra être ni conclue, ni vue : elle devra être présupposée comme la condition indispensable de l'impératif moral.

Bref la morale, au sens plein du mot, est possible : nous avons maintenant à l'exposer.

2) La bonne volonté

Les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* comprennent trois sections : dans la première, ce qui constitue l'essence de la moralité est dégagé à partir de la conscience commune ; dans la deuxième, ce principe, isolé de l'expérience, mais indépendant d'elle, devient par son élaboration philosophique le ressort de la métaphysique des mœurs ; enfin dans la troisième section qui amorce la *Critique de la Raison pure pratique*, Kant inaugure l'exposition synthétique qui, indépendamment de toute référence à l'expérience, doit relier la liberté et la loi morale.

Ce serait un contre-sens grave d'entendre l'intention de la première de ces trois sections comme une induction empirique, en quoi que ce soit comparable à ce qui peut être fait par une science des mœurs. Celle-ci cherche à dégager, de jugements traités comme des données indépendantes de l'esprit et dans lesquelles il n'a pas à se reconnaître, certains ou peut-être un jugement, que leur généralité séparée poserait comme des lois d'une nature. Ce que Kant fait, c'est tout autre chose, c'est une induction transcendentale, avec ce que ce mot comporte de discernement *judicatoire*. La conscience commune n'est pas ici objet ; en accord avec elle la conscience morale du philosophe cherche à se saisir elle-même dans le principe par lequel elle se fait morale, de sorte qu'aucun objet n'est ici une enveloppe de vérité, mais seulement l'occasion d'une réflexion, dont la fin est la raison pure pratique, comme la réflexion sur la science de Newton a été le secours par lequel la critique spéculative a pu dégager la raison pure théorique.

La première analyse de l'ouvrage prédétermine tout le reste en opposant nature et morale ; la coupure entre l'objectivisme eudémoniste et le moralisme kantien est faite dès le début. Qu'est-ce qui est moralement bon ? Ce n'est pas ce qui est empiriquement bon. Car l'intelligence et les talents de l'esprit, le courage et les

autres dispositions constantes de notre action, la richesse, le pouvoir, l'honneur et généralement les dons de la fortune peuvent servir également à faire le bien et à faire le mal. Ils ne deviennent donc moralement bons que par rapport à autre chose qui ne peut être un objet, de sorte qu'ils ne peuvent être bons que par rapport à la volonté d'en user moralement, c'est-à-dire à la bonne volonté. Celle-ci manque-t-elle, manque aussi toute moralité de l'action ; car nous ne sommes plus en présence que d'une habileté utile à la satisfaction de quelque inclination ; au contraire serait-elle empêchée, dépourvue de tout pouvoir d'atteindre à ce qu'elle veut, « elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. » (*Fond. Mét. Mœurs*, trad. Delbos, pp. 89-90.) Seule la bonne volonté a une valeur absolue.

Ici intervient un mouvement capital. Pour un naturalisme rationnel, l'action ne serait que le moyen d'où doit résulter la prospérité et le bonheur de celui qui veut, de sorte que ce seraient ces fins qui feraient la valeur extrinsèque du vouloir. Mais, observe Kant, si telle était bien l'intention de la nature, celle-ci « aurait pris sur elle le choix », non seulement du but, mais de ses voies, et remplacé la raison par l'instinct, comme il arrive en ce qui est proprement indispensable à la vie physique de l'individu. Or bien loin que la perfection de la nature soit pour ainsi dire la limite vers laquelle la raison tende asymptotiquement, il paraît bien que le développement de la civilisation intellectuelle éloigne les hommes du bonheur, au lieu de les en rapprocher. C'est donc que la vraie destination de la raison n'est pas de produire une volonté bonne par ses œuvres, mais une bonne volonté par soi-même. Celle-ci n'est pas faite pour être utile ; elle est faite pour être estimable.

On ne peut méconnaître l'importance de ce passage. Y est enveloppée la reconnaissance de cette vérité que la réduction de la conscience à la nature est contredite par l'existence même de

la conscience. Si le déterminisme suffisait, il exclurait la conscience ; si donc il y a la conscience, c'est qu'une vocation surnaturelle nous appelle. C'est notre existence même qui est la preuve de notre destination. De même que dans l'ordre théorique les principes régulateurs de la connaissance invitent indéfiniment à dépasser n'importe quel savoir obtenu et constitué, de même du fait seul qu'elle est conscience, la conscience morale est définitivement tournée vers un mouvement à l'infini. Mais en même temps la source de ce mouvement à l'infini est reconnue comme intérieure à nous-même. Ici se révèle l'essence chrétienne de la morale de Kant. C'est la pureté du cœur, la sincérité qui seule importe à la moralité ; ou si l'on préfère il n'y a de moralité d'un acte que par la moralité de son agent ; ou si l'on préfère encore le bon effet d'un acte est par lui-même extérieur à la morale, car il n'en relève, s'il en est supplémentairement le résultat, qu'à raison de l'intention avec laquelle il a été fait. Pourtant il ne faudrait pas négliger la différence entre l'intimité religieuse et chrétienne et l'intériorité kantienne de la bonne volonté. Elle résulte d'abord de ce que nous sommes ici dans la morale qui est le domaine de la volonté déterminée ; plus étroitement dans le cadre de la rationalisation du cœur par la pensée kantienne. Celle-ci se manifeste nettement dans la théorie de la Religion telle qu'elle est exposée par *La Religion dans les limites de la Raison* (cf. DELBOS, *Phil. prat.*, pp. 638, 663) : l'amour que Kant commande est, comme nous allons le voir, l'amour « pratique », la religion une religion « pratique », comme Spinoza a célébré l'amour intellectuel. Il n'en reste pas moins que le kantisme est la morale de l'intériorité.

3) PAR DEVOIR ET CONFORMÉMENT AU DEVOIR

Développons donc maintenant le concept d'une volonté bonne par elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle doit être, par conséquent

le concept du devoir. Qu'est-ce qui constitue essentiellement le devoir ?

Ce n'est pas la spontanéité immédiate. Un homme cherche à conserver sa vie ; il agit conformément au devoir. Agit-il par devoir ? Non, si seule la spontanéité lui inspire son action. C'est au moment où l'homme en viendrait à désirer la mort et cependant conserverait la vie sans l'aimer que sa conduite aurait alors une valeur morale.

Ce n'est pas non plus une inclination, même bienfaisante, car des âmes portées à la sympathie manquent de valeur morale s'il leur manque la maxime suivant laquelle les actions doivent être faites, puisque la sympathie peut en inspirer qui ne sont pas d'accord avec l'intérêt public. N'y aurait-il pas plus de moralité chez un homme que nulle inclination naturelle ne dispose à la philanthropie s'il agissait en philanthrope ?

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'Évangile quand il commande d'aimer son prochain. « L'amour comme inclination ne peut pas se commander » ; ce qu'il nous est ordonné, c'est donc de faire le bien par devoir, sans inclination, bref « un amour pratique », non « pathologique », c'est-à-dire un amour soumis au contrôle et à la direction de la pure raison et non un amour qui ne serait que l'effet passif de notre sensibilité, qu' « une compassion amollissante ». (*F. M. M.*, p. 99.) Aime Dieu, cela signifie pour Kant : Fais ton devoir sans autre mobile que la considération du devoir. (Cf. *Crit. Rais. Pr.*, trad. Picavet, p. 148.)

De ces considérations suit une première conclusion, c'est qu'un acte n'est pas moral s'il n'est que conforme au devoir, semblable par l'influence d'une inclination ou d'un intérêt à ce qu'il serait s'il était fait par devoir. Il faut qu'il soit engendré par cette représentation indépendamment de toute référence à ce qui n'est pas cette représentation même. Ici le rationalisme de Kant transporte à la moralité ce que le rationalisme ontologique exigeait de la connaissance, à savoir qu'elle ne tînt pas pour la vérité ce

qui lui serait matériellement identique, mais ne résulterait pas dans l'esprit de sa genèse par sa raison.

De là procède immédiatement une deuxième conclusion, c'est que le devoir se définit par le principe *a priori* et formel de la volonté, et non par le mobile ou la fin *a posteriori* qui est ce que Kant appelle matériel, parce que ce mobile ou cette fin est fourni par la matière empirique de la faculté de désirer.

La conjonction de ces deux conclusions en détermine une troisième, dont on peut faire la définition du devoir : « Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi. » (*F. M. M.*, p. 100.) Il n'y a qu'un être raisonnable qui puisse agir par simple représentation de la loi ; mais c'est cette rationalité même qui constitue ce que nous appelons moral.

4) Impératifs hypothétiques et imp. catégorique

Arrêtons-nous ici un moment et considérons la forme philosophique que ces idées prennent dans la pensée kantienne. Pour l'exprimer précisément et exactement, il faut introduire la notion d'impératif : « La représentation d'un principe objectif, écrit Kant, en tant que ce principe est contraignant pour la volonté, s'appelle un commandement (de la raison) et la formule du commandement s'appelle un impératif. » Par ce mot d'*impératif* il est signifié que la morale nous met à un niveau qui n'est plus celui de la nature, mais qui n'est pas encore celui de la sainteté. En deçà du bien pratique, c'est-à-dire de ce qui détermine la volonté au moyen des représentations de la raison, est l'agréable. Il caractérise une matière du désir et cette matière, cet objet empirique donne le plaisir par sa convenance avec l'inclination du sujet. Comme ce n'est que l'expérience qui peut nous renseigner sur le plaisir, nous sommes ici en présence d'une nature tout empirique qui manifeste une vie animale, et non encore raisonnable. Si en effet il n'y avait aucune loi simplement formelle de la volonté,

il n'y aurait qu'une faculté inférieure de désirer (*Cr. R. Pr.*, Pic., p. 34) : le principe du bonheur personnel, quel que soit l'emploi qu'on y fasse de l'entendement et de la raison, ne s'élève pas au-dessus d'elle. (*Cr. R. Pr.*, p. 38.) Or de ce principe on ne peut faire une loi pratique universelle, car ce bonheur que chacun est censé se proposer n'est que son bonheur propre (*Cr. R. Pr.*, p. 45), qui doit le mettre en opposition avec les autres.

Faut-il en conclure que, pour éviter l'empire de l'inclination, nous devions nous élever au-dessus de toute contrainte comme dans l'essor d'une spontanéité supérieure ? Ce serait prétendre à la sainteté ; mais celle-ci n'appartient qu'à Dieu et si le concept de sainteté nous est précieux, c'est parce qu'il nous fournit un idéal, un exemple, un modèle vers lequel nous devons indéfiniment nous porter sans être jamais fondés à nous y prétendre établis.

C'est entre ces deux zones que la volonté met un être raisonnable et limité ; à la volonté il faut des impératifs pour la déterminer normativement. Il apparaît tout de suite que ces impératifs sont de deux sortes :

1° Les uns sont faciles à comprendre : ce sont les impératifs hypothétiques qui, commandant sous condition, ne font que prescrire des moyens pour une fin ; et ne faisant qu'appliquer le principe : « Qui veut la fin veut les moyens » sont analytiques : « car me représenter une chose comme un effet que je peux produire d'une certaine manière, et me représenter moi-même, à l'égard de cet effet, comme agissant de cette même façon, c'est tout un. » (*F. M. M.*, p. 131.)

Ces impératifs hypothétiques sont de diverses sortes. Certains sont des « règles de l'habileté ». Elles ne sont pas sans valeur car déjà elles introduisent de la sagesse dans notre action ; mais elles sont d'origine empirique et doivent être subordonnées, comme tout ce qui est technique, à la loi morale. Ainsi Bentham ordonne « Si tu veux atteindre à ton intérêt, calcule tes plaisirs. » Mais faut-il chercher son intérêt ?

D'autres impératifs hypothétiques sont des « conseils de la prudence ». Ils ne se distinguent des précédents qu'en ce qu'on ne peut donner « un concept déterminé du bonheur » (*F. M. M.*, p. 131), dont au reste tous les éléments sont empiriques. Ce ne peut donc être qu'un ensemble de conseils, en aucun cas des commandements moraux.

A ces deux espèces on peut, si l'on rapporte l'objet d'un désir à ce désir, ajouter des impératifs de sentiment, dont la formule exemplaire serait : « Si tu es libéral, sois généreux » ; mais qui ne faisant pas une loi d'être généreux en dehors du goût que nous nous trouvons avoir pour la générosité, ne peut prétendre, si belle que soit la générosité, à signifier le devoir ;

2° Il suffit en opposition avec ces impératifs hypothétiques de reconnaître ce qui leur manque à tous pour savoir ce qui appartient par essence à l'impératif moral. On l'exprime en l'appelant *catégorique*, ce qui veut dire inconditionné, nécessairement pratique, tel qu'on ne doit pas se refuser à y obéir. Ne dépendant en aucune façon de l'expérience puisqu'il participerait alors de sa contingence, l'impératif catégorique doit être une « proposition pratique synthétique *a priori* ». Mais son universalité suit immédiatement de cette indépendance à l'égard de toute condition empirique, qui, en le déterminant, le restreindrait, de sorte qu'il ne reste pour constituer l'impératif catégorique, le devoir, que « l'universalité d'une loi en général ». Puisque l'universalité d'une loi d'après laquelle des effets se produisent est proprement ce qu'on appelle nature, le devoir enveloppe l'intention chez l'agent de constituer la maxime de son action comme une loi universelle de la nature. (*F. M. M.*, p. 137.)

5) Caractères essentiels du devoir

D'après ce qui précède nous sommes amenés à reconnaître les caractères suivants du devoir comme lui étant *a priori* essentiels :

1° Le devoir est purement *formel*. — En effet toute matière d'un

principe pratique fait intervenir la considération de l'expérience, car elle seule peut faire connaître « le rapport de la représentation déterminante avec le sentiment de plaisir ou de peine ». (*Cr. R. Pr.*, p. 43.) Dès lors il faut ôter de la loi pratique toute considération d'une matière contingente et il n'y reste plus que « la simple forme d'une législation universelle ». (*Cr. R. Pr.*, p. 43.) Comme tel, le devoir ne fait qu'un avec la raison pure et cette pureté est précisément ce qui lui vaut notre assentiment. Dans la *Méthodologie de la Raison pure pratique* (*Cr. R. Pr.*, p. 269 sqq.), Kant montre en d'admirables pages que même « un enfant de dix ans » (p. 279 ; cf. *F. M. M.*, p. 119), mis en présence d'un problème moral, discernera exactement que ce qui fait la valeur éminente de sa solution, c'est précisément qu'elle s'élève au-dessus de toute comparaison d'avantages pour ou contre des partis, afin de se conformer à l'idéal de la pure honnêteté. Demande-t-on à un homme de calomnier un innocent, lui promet-on de l'en récompenser, le menace-t-on s'il refuse, essaie-t-on l'influence de ceux qui lui sont chers sur lui ? Il restera qu'il éveillera l'approbation, puis l'admiration, enfin la volonté de l'imiter s'il refuse parce qu'il doit le faire : « et pourtant la vertu n'a ici autant de valeur que parce qu'elle coûte beaucoup et ne rapporte rien » (*Cr. R. Pr.*, p. 280) ;

2° Le devoir est *désintéressé*. — La morale a souvent été présentée comme la détermination des principes qui nous conduiraient au bonheur. La pensée kantienne renverse le rapport entre la maxime et la fin. Subordonner l'action au bien, c'est précisément en trahir la moralité. Car s'agit-il du bien sensible, du bonheur en ce monde ? C'est d'abord s'en remettre au plaisir, et par suite à l'expérience, à laquelle manque l'universalité indispensable à l'action proprement morale. Il en résultera que ce bien sera déterminé par moi et pour moi et par suite trahira l'idéal moral. S'agit-il du bonheur absolu, suprasensible ? Qu'en pouvons-nous savoir ? Encore en n'agissant que pour lui nous manquerons à notre devoir,

car celui-ci ne sera plus qu'un moyen intéressé d'y atteindre et par suite ne sera plus rien de moral. « La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons nous rendre *dignes* du bonheur. » (*Cr. R. Pr.*, p. 236.) Faisons notre devoir et nous chercherons après si l'acte par lequel nous l'avons fait n'enveloppe pas la foi dans la possibilité que le souverain bien soit donné à l'homme qui en est digne. Le devoir pour Kant présuppose la liberté et doit être complété par le bonheur ; mais il faut d'abord qu'il y soit obéi comme au devoir ;

3° *Le devoir est irréductible à quoi que ce soit d'autre.* — De tout cela résulte qu'on ne fonde pas le devoir ; c'est lui qui fonde toute appréciation pratique. Puisqu'il faut, dans la moralité de la volonté pure c'est-à-dire en tant qu'indépendante de toute condition empirique, qu'elle soit déterminée au devoir par un principe exclusivement formel, c'est que ce principe de détermination est la condition suprême de toute maxime. Il possède l'objectivité en lui-même, non certes comme loi spéculative d'une nature donnée, mais comme règle inconditionnée de l'action. « On peut appeler la conscience de cette loi un fait *(Factum)* de la raison, parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique ***a priori*** qui n'est fondée sur aucune intuition pure ou empirique » (*Cr. R. Pr.*, p. 51) ; mais ce n'est pas une donnée : c'est le « fait unique de la raison pure » (52) qui, ne dérivant de rien, nous renvoie vers l'inconnaissable comme nous allons le voir.

6) Le respect

A notre action morale comme à toute action il faut un mobile. Le mobile du devoir ne peut être une inclination qui en corromprait la nature ; et même on peut d'abord dire du sentiment moral qu'il se pose négativement comme la victoire sur tout penchant sensible. En tant que l'amour de soi et même un fanatisme

moral nous amèneraient à croire que nous pouvons faire par la simple excellence de notre nature quelque acte qui vaudrait mieux que le devoir, la loi pratique universelle » terrasse notre présomption « (*Cr. R. Pr.*, p. 131) ; elle ne nous laisse que l'humiliation. Le mobile moral est donc opposé à tout mobile pathologique ; mais quand il semble nous abaisser, il nous élève en nous conférant la dignité que la loi imprime à toute volonté raisonnable et pure.

Le sentiment moral a donc aussi un aspect positif : c'est celui-ci que l'on exprime en l'appelant le respect pour la loi. Ce respect n'est pas un mobile surajouté à la détermination même de nous-même par la loi : le respect n'est pas « reçu » (*F. M. M.*, p. 102) ; il est spontanément produit par la raison en nous. Il s'adresse aux personnes car les choses n'en excitent pas (*Cr. R. Pr.*, p. 136) mais il ne s'adresse à elles qu'à la condition qu'elles en soient ; or la personnalité est précisément cette condition du sujet qui résulte de ce qu'il se détermine par la loi morale et elle ne peut être que cela. La connexion entre la loi et le respect entraîne cette conséquence que le respect ne peut être un sentiment de plaisir ; même nous résistons au respect et il ne cesse d'être « effrayant » (*Cr. R. Pr.*, p. 139) qu'au moment où, ayant définitivement renoncé à la « présomption », nous nous laissons ravir par lui. Dès lors nous ne pouvons plus « nous rassasier de contempler la majesté de la loi » et le respect pour la loi morale nous inspire l'admiration pour celui qui s'en fait l'agent.

Encore, au moment où nous éprouvons l'admiration pour l'agent moral, faut-il que cette admiration se limite à lui en ce qu'il fait par devoir ; avec cette contre-partie que s'il y a, en un homme comme Voltaire, des aspects mauvais de son caractère, il reste qu'il mérite l'estime par la manière dont il sert une cause que lui dicte la loi. Dans les deux cas il est vrai que le respect est « le seul mobile moral » et qu'il l'est à la condition qu' « il ne s'applique à aucun autre objet qu'au principe de cette loi ». (*Cr. R. Pr.*, p. 140.)

Cette conception constitue ce qu'on a appelé le rigorisme kan-

tien. Il faut bien voir en quoi il consiste. A première vue c'est en termes de lutte qu'il faut comprendre la doctrine kantienne. D'abord en effet Kant est obligé, pour faire reconnaître la pureté de l'action morale, de nier toutes les inclinations empiriques qui la compromettent, de sorte que le devoir paraît tourné contre la nature. Même, dans des écrits ultérieurs, il se définira un pessimisme kantien dans la mesure où il définira un mal radical attaché à cette nécessité pathologique que l'homme commence par être soumis aux impulsions naturelles. Dès lors toute la vie morale paraîtra la négation des inclinations. Mais supposons maintenant écartés ces obstacles, ces inclinations non supprimées, mais subordonnées, à ce moment le rigorisme perd son caractère oppressif, sa sévérité mortifiante ; car en adhérant à la raison, nous nous livrons à notre vocation véritable, nous retrouvons notre essence intelligible. Ici, comme dans la *Critique de la Raison pure*, ce que Kant cherche à produire, c'est une épuration par laquelle l'esprit pour ainsi dire délivré d'illusions ou de penchants qui le détournent de la recherche et de la foi, renaît à sa destination, indiquée dans l'ordre théorique par les principes régulateurs, dans l'ordre pratique par le devoir, que la connaissance sensible est faite pour servir. Le rigorisme n'est que la négation volontaire de négations subies.

7) Les trois règles de l'action

Jusqu'à maintenant Kant s'est contenté de rechercher l'essence pure du devoir en sachant fort bien que, dans la pratique psychologique des hommes, l'action sera toujours mêlée d'impuretés. Maintenant il doit se préoccuper d'assurer les moyens d'un passage par lequel la loi pratique universelle inspirera, dans les conditions empiriques de l'action, la domination du formel sur le matériel, en assurant pourtant la spécification de l'impératif catégorique. A cette fin conviennent les trois règles dont la conver-

gence dans la détermination du devoir est sans doute plus précieuse que leur application séparée et alternative.

Puisque Kant procède à partir de principes *a priori*, la première doit être celle qui a conduit à reconnaître le devoir comme un principe de législation universelle. C'est donc celle qui a été déjà énoncée sous la forme : « *Agis toujours de telle sorte que tu puisses ériger la maxime de ton action en loi universelle de la nature.* » Ai-je le droit de garder un dépôt dont le propriétaire est mort si personne ne le sait ? Je me demande si cette manière de faire peut devenir universelle : « Aussitôt je m'aperçois qu'un tel principe se détruirait lui-même comme loi parce qu'il aurait pour résultat de supprimer tout dépôt. » (*Cr. R. Pr.*, p. 44 ; cf. 4 ex. dans les *F. M. M.*, pp. 139-142.) Est immorale toute action dont l'universalisation sur un point déterminé aboutirait à une contradiction, comme dans le cas du mensonge ; ou toute autre que cette universalisation rendrait contradictoire à la volonté d'instituer et d'étendre l'ordre des fins, comme l'oisiveté par laquelle un homme, tel que « l'insulaire de la mer du sud » (*F. M. M.*, p. 141), laisserait rouiller ses talents.

Parallèlement à l'opposition de l'empirique et de l'universel, se définit l'opposition des choses qui, n'ayant qu'une valeur conditionnelle, ne peuvent être que des moyens pour les personnes et de celles-ci, qui en tant qu'êtres raisonnables, qu'agents de l'action morale, doivent être considérées comme des fins. Il en résulte la deuxième règle : « *Agis toujours de telle sorte que tu traites la personne humaine, en toi-même comme en autrui, toujours en même temps comme une fin, mais jamais simplement comme un moyen.* » Il convient dans l'explication de cette règle de souligner deux traits. Le premier, c'est que l'homme n'est une personne qu'à raison de sa vocation morale, de sorte que ce n'est pas l'homme sensible qui est ici posé comme fin absolue, par ex. comme capable de jouissance, sinon de façon complémentaire et en définitive subordonnée, mais l'homme moral, celui qui doit vivre pour

remplir son devoir. Secondement, du fait qu'il n'y a d'interaction déterminée entre les hommes que par des déterminations, la règle ne peut signifier qu'il ne faut rien réclamer d'autrui, mais seulement que cette réclamation doit toujours être subordonnée à la considération du développement moral des consciences en rapport. Ainsi un homme pourra demander un service à un autre, mais à des conditions justes ; et cette demande ne devra pas entraîner l'autre à l'immoralité.

Enfin ces deux règles en déterminent une troisième. Aucun sujet moral ne peut être par rapport à la règle un simple instrument, car cela violerait la finalité en soi de toute personne. Il faut donc que chaque sujet soit lui-même le législateur de son action. C'est ce que Kant a appelé l'*autonomie de la volonté*. La société doit être une république d'hommes libres, dont le concours résulte de ce que chacun pose, pour lui comme pour tous, les règles universellement valables, de sorte que dans les conditions empiriques, matérielles où il se trouvera, il fera précisément l'acte qu'un autre, sans aucune considération de préférences subjectives et arbitraires, du point de vue de la raison, ferait à sa place. Dans ce règne des fins, imité de la Cité augustinienne de Dieu, le subordonné obéit matériellement au chef parce qu'il sait que, s'il était chef, il commanderait ce que le chef commande, parce que formellement il commanderait en accord avec la législation morale, dont l'essence est l'universalité, comme le chef le fait lui-même. Si l'on veut formuler cette règle, on peut l'énoncer : « *Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action manifeste l'autonomie de ta volonté.* » Le chef est un tyran, s'il ne commande pas suivant une règle dont toute volonté raisonnable, autonome, serait la législatrice, comme doit l'être la sienne. « L'autonomie est le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable. » (*F. M. M.*, pp. 162-3.) A une forme et à une fin, l'autonomie ajoute une détermination complète. Toute doctrine qui enveloppe l'hétéronomie de la volonté, que

ce soient des doctrines physiques, affectives, psychologiques ou théologiques, trahit l'essence de la moralité.

8) Les postulats de la raison pratique

Voilà ce que le kantien doit avoir reconnu pour agir et vivre moralement. Avec l'indication des règles l'exposé de la morale kantienne est achevé. Il reste qu'en découvrant l'essence inconditionnée du devoir Kant y découvrait le moyen, non certes de rien *savoir* métaphysiquement, car cette possibilité est exclue dès la *Critique de la Raison pure*, mais de *croire* sur l'absolu ce que la moralité postule. En effet en ramenant la morale de la considération du bonheur à celle de la maxime de l'action, Kant a laissé ouverte la question de la valeur de la notion de souverain bien : c'est sur elle que tourne la *Critique de la Raison pratique*, c'est elle qui l'a amené aux postulats de la raison pratique. Nous allons donc considérer d'une part la liaison du devoir avec la liberté, d'autre part sa référence à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme.

« **Devoir ! écrit Kant dans la *Crit. de la Rais. prat.* (pp. 155-6), nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission... quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige ?... Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir et qui, en même temps, commande à tout le monde sensible et avec lui à l'existence, qui peut être déterminée empiriquement, de l'homme dans le temps, à l'ensemble de toutes les fins... Ce n'est pas autre chose que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière... Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis. qu'avec le plus grand respect. »**

Avec le devoir nous avons donc, après l'argumentation de la *Crit. de la Rais. pure* dont nous avons vu qu'elle laisse possible l'existence d'une causalité absolue en dehors de l'enchaînement phénoménal des événements de la nature, et par suite de la liberté, une raison d'admettre la réalité, non seulement d'une liberté apparente ou d'un vouloir dont l'origine serait réductible à la nécessité

causale, mais de la liberté « transcendentale », c'est-à-dire d'un pouvoir réel de se déterminer soi-même, indépendamment et au-dessus de toutes les données empiriques. En effet le caractère inconditionné du devoir présuppose la spontanéité inconditionnée de celui qui fait le devoir. De sorte qu'il faut admettre la dualité de l'homme qui, en tant que ses actes s'insèrent relativement dans un enchaînement phénoménal, a un caractère empirique, est explicable et prévisible, mais en tant que ces phénomènes ne font que manifester une option première en dehors du temps, a un caractère intelligible, qui le fait libre et responsable. La dualité morale du législateur et du sujet de l'action enveloppe la dualité de l'homme engagé dans le sensible, soumis aux choses et à sa propre structure cognitive, et de l'homme nouménal, dont aucune démonstration ne peut sans paralogisme nous prouver l'existence, aucune intuition nous faire saisir la spontanéité absolue, mais qui se révèle dans l'expression qu'il donne de lui-même par l'actualisation de la loi morale. Agir moralement, c'est donc impliquer sa propre liberté comme la condition absolue sans laquelle toute moralité serait exclue et l'on peut dire la conscience morale elle-même supprimée.

Ainsi le devoir vient de se compléter *a parte hominis* par la liberté. Peut-il aussi se compléter *a parte rei* par le bien ? Le seul principe déterminant de la moralité est, nous l'avons vu, la loi morale ; et encore une fois ce ne pourrait être le bien sans réduire la moralité, à une hétéronomie. Mais le principe moral est purement formel ; et dès lors une fois le devoir accompli, celui-ci doit apparaître comme le moyen de l'objet entier de la vie, c'est-à-dire justement le souverain bien. Considérons donc le problème du rapport entre le devoir et le bien.

D'après son concept, celui-ci doit être l'union de la vertu et du bonheur. La vertu nous en rend dignes ; mais elle n'est pas le bien complet et nous éprouvons comme injuste qu'elle soit séparée du bonheur, si pourtant elle ne doit pas agir en vue de l'obtenir

Dès lors il existe une antinomie de la raison pratique : d'une part le bonheur ne doit pas être le mobile de la vertu, d'autre part la vertu n'est pas la cause efficiente du bonheur. Cette antinomie serait insoluble s'il n'y avait que le monde phénoménal ; elle cesse de l'être s'il y a un auteur intelligible de la nature comme cause d'une connexion nouménale entre le bonheur et la vertu. Mais pour que cette connexion s'établisse, deux conditions sont requises. La première, c'est que l'homme qui n'est capable que d'un progrès indéfini puisse le poursuivre, ait par conséquent une existence et une personnalité persistant indéfiniment : ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme (*Cr. R. Pr.*, p. 223) ; l'autre, c'est que l'être qui doit établir la proportion du bonheur et de la vertu s'accorde, non seulement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais aussi avec l'acte par lequel ils en font le principe de leur détermination morale, c'est-à-dire avec leur intention morale (*Cr. R. Pr.*, p. 228), bref qu'il soit un être intelligent et moral en même temps que supérieur à toute réalité, c'est-à-dire Dieu. Être moral, c'est croire en Dieu, bien que l'existence de Dieu ne puisse être ni démontrée ni intuitionnée. — Comment nous plaindrions-nous de cette ignorance cognitive où nous a mis sa sagesse ? Nous ne serions que ses marionnettes si l'évidence de Dieu et de l'éternité nous épargnait d'avoir à nous rendre dignes par l'intention morale du bonheur qui ne doit être donné qu'à la vertu. L'agnosticisme kantien finit par se résoudre en un « rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique ». (*Cr. R. Pr.*, pp. 265-8.) Notre vie consiste à nous faire vertueux par l'effort comme à nous faire savants par la recherche.

Ainsi la liberté, l'immortalité, l'existence de Dieu sont, à partir de la dualité de l'homme nouménal et de l'homme phénoménal, introduites comme les postulats de la raison pratique, en appelant postulats des propositions théoriques, mais qui ne peuvent, comme telles, être prouvées, parce qu'elles sont néces-

sairement dépendantes d'une loi pratique ayant *a priori* une valeur inconditionnée (*Cr. R. Pr.*, p. 223).

Pour une étude poussée de la morale kantienne, on trouvera la bibliographie des travaux qui s'y rapportent
dans le *Dict.* de BALDWIN, vol. III, II• Part., pp. 849-50 :
dans UEBERWEG, t. III (12• éd., 1924), pp. 739-43 sqq.

Mais le mieux sera d'utiliser les notes de *La Phil. prat. de Kant*, par DELBOS, parce qu'elles supposent un triage des travaux cités et renseignent sur leur contenu ainsi on trouvera dans l'ouvrage de Delbos des bibl. spéciales
sur Rousseau et Kant, p. 115, n. 2 ;
sur optimisme et pessimisme de Kant, les notes se référant aux pages relatives aux *Considérations sur l'optimisme*, pp. 86-89 et *Sur l'échec de toutes les tentatives pratiques en matière de Théodicée*, pp. 602-607 ;
pour les idées de Kant sur la paix, p. 696, n. 1 ;
sur le mensonge et l'écrit *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, pp. 729-30 ; cf. ci-dessous, p. 618 ;
sur la pédagogie, p. 737, n. 1 ;
le chap. VII traite de *La Religion dans les limites de la simple raison* et le chap. VIII de la *Métaphysique des Mœurs*.

A. MESSER a écrit un *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften* (Leipzig, 1929).

Pour la critique du kantisme, voici quelques indications parmi les plus importantes :

Pour la comparaison entre la morale de Kant et celle de Fichte, cf. Xavier LÉON, *La Phil. de Fichte*, etc., liv. III, chap. III.

Pour la critique de Kant par SCHOPENHAUER, *Le Fondement de la Morale*, trad. Bastian (Flammarion), toute la II• Partie : Crit. du fondement de la morale, pp. 37-172 ; la loi réelle de l'action n'est pas la loi de l'obligation, mais celle de la motivation, p. 45 ; origine théologique de la morale kantienne, pp. 47, 53 ; vanité du formel, pp. 63-5, 90 ; l'*a priori* a un sens dans la connaissance, aucun dans la philosophie pratique p. 69 ; vide de l'autonomie, p. 134 ; de la dignité, p. 138 :
et *Appendice* du *Monde comme volonté et représ. : crit. de la phil. kantienne*, trad. Burdeau, t. II : « De la morale de Kant », pp. 114-127.

Pour la critique du formalisme kantien :
Par HEGEL, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Werke, VII), p. 352 ;
Phénoménologie de l'Esprit, trad. Hyppolite, t. I, p. 348 : *c)* « La raison examinant les lois » : ou l'universalité formelle dépend de la contingence du contenu et elle participe de sa contingence, ou elle n'en dépend pas et elle est vaine ;
et t. II, p. 144 : *a)* « La vision morale du monde ». Indic. bibl., t. II, p. 145, n. 6 : p. 160, n. 42.
Par SPENCER, de celui-ci un art. sur *La Morale de Kant*, dans la *Rev. Phil.*, de juillet 1888, t. XXVI, p. 1.
Par Hill GREEN, *Works* (éd. Nettleship), vol. II : « Lectures on the philosophy of Kant », II, The metaphysics of Ethics, pp. 83-155.
Par BRADLEY, *Ethical Studies ;* Essay IV, « Duty for duty's sake » : une volonté purement formelle est une expression contradictoire, pp. 150-154 ; aucun devoir ne peut être universalisé, car aucun n'a de contenu que par une détermination qui, comme telle, est aussi négative, pp. 154-9.
Par RENOUVIER, dans *Science de la Morale* (Paris, Ladrange, 1869, 2 vol.) :
T. I, pp. 117 sqq. et 168 sqq. ; et tout le chap. XXVIII ;
dans l'art. *Morale de Kant* (*Crit. Phil.*, 1873, I, pp. 113-124) ;
et dans *Critique de la doctrine de Kant* (Paris, Alcan, 1906) : ouvrage écrit par R. à la fin de sa vie, « revu et publié » après sa mort par Louis PRAT ; ce livre porte sur toute la philosophie kantienne, mais à cause du rapport entre le devoir et l'inconditionné, il doit considérer la raison pratique.

Par Vl. Soloview, dans *La Justification du Bien* (Paris, Aubier, 1939), pp. 156-162 : Kant a reconnu l'autonomie morale, mais son formalisme est insuffisant.

Par Max Scheler, dans *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle a. d. S., Niemeyer, 3e éd., 1927). La critique de la doctrine morale de Kant n'est qu'un but accessoire (p. v). A propos d'appréciations de Nic. Hartmann, Scheler précise dans la Préf. de la 3e éd., pp. XVII-XVIII, sa position par rapport à Kant : « L'éthique matérielle de la valeur présuppose la destruction de ces formes (les éthiques des biens et des fins) de l'éthique par Kant, elle ne désire pas être « antikantienne », ni revenir avant Kant, mais « passer » au delà de Kant. » En effet, elle déborde l'*a priorisme* kantien, mais en procède. C'est de ce point de vue que l'on peut comprendre les nombreux passages en rapport avec Kant, dont on trouvera l'indication à l'Index.

Dans l'essai *Vom Verrat der Freude* (Moralia, p. 104), Scheler range Kant parmi les penseurs s'inspirant de l'héroïsme pessimiste du grand Frédéric « altpreussischen Ursprungs » (p. 107) qui ont éliminé la joie de la moralité : « Die Freude ist Quelle und notwendige Begleiterscheinung, nicht Zweck und Ziel, jedes guten und edlen Seins und Lebens. » Elle n'est jamais voulue, car la jouissance sensuelle ne peut être, quand elle est cherchée, que le signe d'une Unseligkeit profonde. L'erreur de Kant, c'est d'avoir jeté le bébé avec l'eau du bain et, pour éviter la ausse joie, trahi la vraie.

A quoi, indépendamment de la référence aux philosophies des auteurs considérés, s'ajoutent :

Alfred Fouillée, *Critique de la morale de Kant* (*Rev. Phil.*, XI et XII, 1881).

Id., *Critique des systèmes de morale contemporains* (Paris, Germer-Baillière, 2e éd., 1887), liv. IV, pp. 127-239.

Em. Boutroux, *Cours sur la philosophie morale de Kant*, dans *Rev. Cours. Confér.*, 1900-01.

A. Cresson, *La Morale de Kant* (Paris, Alcan).

Victor Delbos, *Le Kantisme et la science de la morale* (*Rev. Méta. Mor.*, 1900), pp. 135-144 ;
et du même auteur la conclusion de *La Philosophie pratique de Kant*, pp. 741-756 : il sera toujours vrai qu'il y a « un élément proprement moral des actions humaines » (p. 752), mais le kantisme « a restreint infiniment plus qu'il n'eût fallu cette fonction vivante de la conscience qui opère entre les données empiriques de la nature et de la vie sociale d'une part et d'autre part les lois formelles de la volonté autonome... » (p. 756).

Eugène Dupréel, *Traité de Morale* (2 vol., Bruxelles, 1932) ; t. I, pp. 152-161 : la morale de Kant, pp. 162-175 : critique de la morale de Kant ; cette critique aboutit à la conclusion : « En résumé, l'ordre moral est aussi naturel que l'ordre des passions ; aussi bien que ce dernier, il ordonne des phénomènes et il s'explique par des conditions phénoménales » (t. I, p. 174). Cette conclusion supprime l'essence de la morale kantienne ; mais en même temps le caractère inconditionné du devoir et sa référence à la valeur infinie.

T. K. Abbott, *The ethics of Kant* (6e éd., 1927).

Nicolai Hartmann, *Ethik*, trad. angl. vol. I, Part. I, sect. IV.

C. D. Broad, *Five types of ethical theory* (1930), chap. V.

Pour conclure, nous n'avons ici qu'à indiquer un jugement : il ne comportera aucun reproche contre Kant en ce qui concerne son objet propre. Kant a fait ce qu'il a voulu faire, une détermination des éléments ou plutôt de l'essence pure de la morale. Cette détermination a obtenu des résultats définitifs. La morale consiste essentiellement à soumettre l'action à une direction commandée par ce qu'il y a de spirituel en nous en lui subordon-

nant ce qui n'exprime que notre nature empirique ; et il est vrai aussi que ce commandement serait sans valeur si par le fait même que nous y obéissions nous n'estimions en lui une révélation transcendante.

Voilà la morale ; mais il faut ajouter maintenant que la morale n'est pas tout. Kant dans le discernement critique des éléments purs *a priori* de notre pensée a compartimenté l'esprit en secteurs et réservé au secteur moral le caractère inconditionné. C'est ici qu'il faut le critiquer de diverses manières :

a) Il *a défiguré la conscience religieuse en la réduisant à la conscience pratique* : il aurait dû écrire une *Critique de la valeur pure religieuse* pour y révéler l'*a priori* émotionnel. Il n'y a pas en soi plus d'amour « pratique » qu'il n'y a d'amour « intellectuel » : l'amour par lui-même n'est qu'amoureux. Kant vérifie au plus haut degré le péché de la pensée abstraite qui est de tout réduire à ses abstractions, et de confondre ce qu'elle réduit à ce à quoi elle le réduit ;

b) Kant *a privilégié arbitrairement la volonté par rapport aux autres démarches de l'esprit.* Le caractère inconditionné n'est pas attaché exclusivement à l'*a priori* pratique ; il appartient à toute visée infinie de notre esprit, car s'il est vrai que la vérité s'exprime par des vérités comme telles conditionnées, de même que la beauté par les œuvres et l'amour par son rayonnement, il l'est aussi que la recherche de la vérité, de la beauté ou de l'amour enveloppe une ambition infinie et absolue, de la même manière que la recherche de la volonté au delà des actes. Il y a un devoir premier dont le devoir éthique n'est qu'un rameau ;

c) Kant pouvait subdiviser l'esprit pour l'étudier, mais il fallait après *faire confluer les démarches* scrutées d'abord séparément. Car le réel, ce n'est pas l'universel abstrait, c'est l'universel singulier. Quand donc on doit passer pour agir de la formule universelle du devoir à la détermination concrète de l'action, on doit s'élever jusqu'au contenu riche et complexe d'une invention.

dans laquelle certes le devoir persiste comme un ressort, mais où toutes les autres démarches de l'esprit viennent concourir pour nous suggérer l'acte qui doit être le meilleur possible, et où notamment convergent les sentiments, dont l'énergie doit s'ajouter à celle du respect.

On le vérifierait en détail par la considération des préceptes dont la *Doctrine de la vertu* donne une table (cf. DELBOS, *op. cit.*, pp. 727-33). Pour n'en retenir qu'un « Ne recevez point de bienfaits dont vous puissiez vous passer » : où commence et où finit la liste de ces bienfaits ? Qu'on mette la démarcation ici ou là, la formule du devoir est respectée dans sa lettre et son esprit ; mais les diverses manières de la spécifier, suivant les situations, ne sont certes pas équivalentes et s'il y en a de meilleures et de moins bonnes, la simple considération du devoir et de telle ou telle des règles ne suffit pas à le faire reconnaître.

Bref la morale de Kant est légitime ; mais elle ne suffit pas à la vie pratique, et plus concrètement à la vie. Le devoir est indispensable comme facteur de contrôle et de propulsion ; mais il est fait pour être enrobé dans l'action entendue comme le moyen pratique d'atteindre au plus riche et au plus noble contenu possible, par lequel un esprit fini, dans une situation donnée, peut obtenir son union partielle avec l'Esprit infini.

Nous préciserons cette conclusion quand nous aurons à considérer les morales du devoir, sans restriction au kantisme (cf. p. 459).

FICHTE ET HEGEL

Il n'est pas paradoxal de soutenir que la philosophie de Kant, une fois intervenue la théorie des postulats de la raison pratique, se présente comme un idéalisme transcendental sous-tendu par un idéalisme absolu de foi rationnelle. L'homme qui obéit au devoir implique en effet la croyance que la chose en soi est une sagesse capable, non seulement de proposer aux hommes le devoir, mais même d'assurer l'union de la vertu et du bien. Malgré cela il reste vrai que, du point de vue de la connaissance, la discontinuité est tenue pour entière entre l'esprit humain et l'Absolu : ce qui fondait Kant à refuser le fichtéisme dont l'essence est de dériver la raison spéculative de la raison pratique et de résoudre le dualisme du formel et de l'empirique.

La théorie de la morale est, chez Fichte, précédée par la théorie du droit, qu s'exerce par la contrainte, intermédiaire entre la nécessité naturelle et l'obligation morale. Le droit, en effet, doit assurer les conditions de la possibilité de la liberté morale. Il manifeste le primat ultérieur de la morale, dont pourtant il ne dérive pas, en ce que l'Etat doit réserver du loisir à l'individu et veiller à sa formation morale, afin que le moi puisse atteindre à sa destination.

La morale est, pour Fichte, le degré le plus haut de la vie individuelle, car si la religion doit ultérieurement la fonder, il restera que le devoir est le rapport par lequel Dieu nous manifestera l'Absolu. Dans notre vie, la morale est la démarche par laquelle la réflexion du moi trouve en lui le Moi pur. En revenant vers soi, il se découvre comme liberté, activité. Le fond de nous-même et de l'esprit est l'autonomie de la volonté. Mais cette activité resterait vide et nulle si elle ne se réalisait pas. Il faut donc que le vouloir, assurément, ne soit pas déterminé, mais se détermine à l'action. Cette détermination est la Conscience morale ; elle se fait par le Devoir, l'obligation. Elle est supérieure à la conscience théorique qui brise l'unité de l'objet et du sujet, tandis que la conscience morale prétend la restituer dans l'unité du Moi pur. La Raison est pratique. Car elle ne peut être donnée comme une chose, elle doit toujours se faire.

Cette réalisation de la liberté par le devoir sera faite à condition que le devoir soit appliqué. Le monde est tel que la liberté morale y est possible puisqu'il n'y a rien que par le moi ; mais il faut que la liberté se fasse. Fichte condamne en même temps un naturalisme qui livrerait la vie aux inclinations irrationnelles et un mysticisme qui chercherait une sainteté supérieure au monde. Nous sommes

faits pour l'action et les limites que nous impose le non-moi issu du moi en seront toujours les conditions. La moralité est lancée dans une recherche sans fin.

Le Devoir exprime, dans les limites possibles, l'accord entre notre action dans le monde et notre fin idéale, la liberté. Tout serait faussé si la conscience morale qui nous le dicte était faillible ; mais comment pourrait-elle l'être puisque ce qu'elle apporte, ce n'est pas l'évidence d'un contenu, comme dans la connaissance théorique, mais celle d'une conviction où se fait l'identité du moi empirique et du moi pur : « La conscience morale ne se trompe jamais et ne peut se tromper, car elle est la conscience immédiate de notre moi pur. » (*Syst. der Sittenl.*, 3er H., Abschn. I, § 15, IV, pp. 169-70.)

Pour l'étude de la philos. morale de Fichte, on pourra partir de Xavier Léon, *La Philosophie de Fichte*, ses rapports avec la conscience contemporaine (Paris, Alcan, 1902, 524 pages) : liv. III : « La philosophie pratique » ; le chap. premier traite du droit comme de l'activité des individus, dans lesquels le Moi se fait multiplicité et par suite comme condition de la possibilité de la moralité, dont le chap. II expose la théorie générale.

On lira *La Destination de l'homme*, trad. fr. Barchou de Penhoën : doute, science, croyance ; p. 332, « Notre philosophie, c'est l'histoire de notre propre cœur » ; p. 335, « Le chemin de la vraie sagesse, c'est le perfectionnement moral » ; p. 359, « Nous vivons au sein de la volonté éternelle ». (Cf. ann. bibl. à la fin de l'ouvr.)

Pour la bibliographie de Fichte, cf. ci-dessus, p. 79.

Dans les deux philosophies, kantienne et fichtéenne, la morale garde son primat et la moralité son intériorité. La pensée hégélienne subordonnera délibérément, par souci de réalisme et notamment de réalisme historique, l'intimité morale de l'intention, la préoccupation du *Sollen*, ou comme dit Hegel, la *Moralität* aux institutions objectives, à la *Sittlichkeit*. La moralité individuelle est velléitaire, particulière, sans règles universelles. Elle les trouve dans la famille, l'État. Le libéralisme anglais et français est dialectiquement dépassé. Ainsi se fait la coupure entre la pensée française qui a toujours défendu l'éminente valeur de la personnalité humaine et ne fait de l'État qu'un système de médiations dont la destination est de la servir et toute philosophie de dérivation hégélienne, marxiste ou pangermaniste. Elle explique que la France se soit montrée si rebelle au hégélianisme.

Pour la bibliographie de la morale de Hegel, cf. p. 81.

VIII. — L'HOMME EN QUI SE NIE LA VOLONTÉ, D'APRÈS SCHOPENHAUER

En opposition, violemment exposée, avec cette tradition des « professeurs de philosophie », Fichte, Schelling et Hegel, Schopenhauer a prétendu être strictement fidèle à la pensée kantienne. On peut le contester ; il n'en est pas moins vrai que c'est à partir du kantisme qu'il faut le présenter. On comprendra d'ailleurs ainsi son pessimisme, pour autant qu'il s'explique par sa philosophie, si l'on songe que, refusant la conception du devoir en tant que révélation du monde intelligible, la décapitant, pour cette raison qu'elle serait « théologique », il doit retomber à une pure anthropologie de la morale et par suite au pessimisme kantien de l'homme en tant qu'homme, de l'homme naturel.

Pour la connaissance de la pensée de Schopenhauer, il est utile, conformément à sa propre recommandation, de commencer par lire son écrit *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante*, trad. J. A. Cantacuzène (1881) ; Schop. y expose que tous les phénomènes sont nos représentations et sont comme telles conditionnés, même fondés par notre pouvoir de représentation ; c'est ce pouvoir qui est la racine du principe de raison : comme ce pouvoir est quadruple, le principe de raison qui institue la nécessité phénoménale est lui-même quadruple. En procédant du général au particulier, la nécessité est mathématique en ce qu'elle lie dans les intuitions pures de l'espace et du temps ; physique, en tant que nécessité causale ; logique en tant qu'elle fonde la liaison des concepts, enfin éthique en ce qu'elle permet la motivation.

C'est donc à ce dernier domaine qu'appartient ce qui nous intéresse. Les textes principaux pour la connaissance de la morale sont dans

Le Monde comme volonté et comme représentation, trad. Burdeau :

Liv. III, § 36-§ 52, de l'art ;
IV, § 56-§ 59, sur la souffrance
§ 65-§ 67, sur la morale ;
§ 68-§ 71, sur l'ascétisme (cf. les appendices) ;

Le Fondement de la morale (nous citerons la trad. Bastian).

Dans ces pages nous allons résumer les degrés de l'itinéraire par lequel l'homme doit prendre conscience de la source du malheur de la vie, la Volonté, et atteindre à la délivrance par sa négation.

1) Kant et Schopenhauer

« Le monde est ma représentation... Tout ce qui existe n'existe que pour la pensée, c'est-à-dire l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant... » (*M. V. R. : Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, t. I, p. 3, trad. Burdeau.) Sont vrais en même temps le réalisme empirique : le sujet est inséparable de l'objet et l'idéalisme transcendental, l'objet est par la représentation du sujet. « De tous les services rendus par Kant à la philosophie, le plus grand est peut-être dans cette découverte. » (P. 6.)

A cette découverte Schopenhauer prétend rester attaché. Rien ne peut être objectivement perçu et pensé que par les intuitions subjectives de l'espace et du temps et par la causalité à laquelle il réduit les catégories ; mais ce qui est perçu et pensé n'est que phénoménal, « un long rêve ». Où l'objet cesse, cesse aussi la possibilité de toute pensée et il ne reste que le sujet. Objet et sujet sont inséparables, sous réserve de la chose en soi qui est la condition de l'indépendance de la matière de l'objet par rapport au sujet même et aussi de la puissance qui anime le sujet.

Où la pensée de Schop. devient originale, c'est quand il s'interroge sur la chose en soi, laissée par Kant derrière la représentation. A cette interrogation comment répondre ? Schop. le fait en invoquant une conscience intuitive de la nature propre du sujet. En tant que celui-ci, par la connaissance, se détermine, il se fait objet, et, comme objet, tout ce qui se passe en lui est soumis au principe de raison suffisante, est nécessaire : la nécessité inflexible règle le cours des phénomènes parmi lesquels sont les actions humaines ; mais à cette pensée déterminée s'ajoute en nous une intuition, comme la traversant, par laquelle le sujet reconnaît en soi comme première la Volonté dont l'intelligence humaine n'est qu'un instrument. Comme cette volonté s'oppose à la causalité et à la motivation, qu'elle a les caractères impliqués dans la chose en soi comme source des objets, transcendante à leur causalité, Schop. identifie chose en soi et volonté. C'est la volonté qui est le fond unique des choses (*M. V. R.*, § 22-24) ou au moins elle est ce qui est immédiatement uni à la chose en soi.

2) La volonté

De la manière dont cette identification est obtenue résultent les caractères de la volonté :

1° Découverte par la négation transcendante de tout ce qu'il y a de déterminé et de psychologique en nous, la volonté doit être séparée de tous les caractères que la psychologie attache à ce mot. Elle est dans l'homme, mais elle n'est pas d'origine humaine ; c'est un principe métaphysique, même plus profond que la force qui, comme le vouloir humain, n'en peut être qu'un phénomène, une spécification. Il faut l'entendre comme une pure puissance, éternelle et infatigable ;

2° Puisqu'elle est antérieure au principe de raison, lui échappe, elle est *grundlos*, sans fondement, sans explication, inconditionnée, irrationnelle. Tout provient d'elle, et elle ne provient de rien ;

3° Toute multiplicité entre les choses et les hommes, qui tombent parmi elles par leurs corps, est due aux formes spatiale et temporelle de la représentation ; la volonté est donc une, puisqu'elle y échappe ; mais il faut ici distinguer avec soin entre cette unité qui est la propriété intrinsèque de l'Un et ces unités qui ne se définissent qu'en opposition avec la multiplicité, l'unité métaphysique et les unités arithmétiques : c'est celle-là que possède la volonté et elle est la seule à la posséder. Par cette unité elle cimente toutes choses, et l'ubiquité des actions naturelles, qui se prolongent partout, en est la manifestation ;

4° Enfin se trouvant en opposition avec le principe de raison suffisante, la volonté doit aussi échapper à tout ce qui pourrait la rationaliser. Sous le nom de la liberté qu'il attribue à la volonté, Schop. ne met qu'une spontanéité indéterminée. La volonté est aveugle, elle n'a pas d'intention, elle exclut toute finalité. Elle ne ressemble en rien à une âme du monde ou à la volonté divine. Ici se prolonge dans la philosophie de Schop. ce double caractère

du kantisme spéculatif qu'en livrant la nature au mécanisme et la réalité absolue à l'inconnaissable, il devait engendrer la condamnation de la finalité, réduite par lui à un rôle subjectif dans la *Critique du Jugement*, dès qu'un philosophe écarterait la connexion, au reste présumée, entre le devoir et la bonté divine. Chez Schop. l'aveuglement de la volonté va autoriser le pessimisme dégagé de sa description de la vie humaine.

3) Les degrés de l'objectivation de la volonté

Ainsi élevée à la condition de puissance universelle, la volonté (der Wille, der Urwille), va se trouver émettre des expressions d'elle-même qui, se rencontrant avec les formes de notre intuition et de notre entendement, non encore réfléchi, mais appliqué au donné, créeront dans notre représentation autant de degrés de la nature.

Le plus bas est celui des forces générales et physiques du monde. L'inquiétude de la volonté, l'inertie de chacune de ses émanations par rapport à son exigence pour les dépasser introduisent dans la nature physique le conflit et le combat, qui se prolongeront sur le plan de la nature vivante et de notre propre vie. A ce niveau la volonté est causation, matière sur laquelle l'entendement imprime la légalité de la causalité pensée.

De ces forces sortent par l'impulsion de la volonté originante le vouloir-vivre (der Wille zum Leben). Tout ce qui est organique le manifeste ; et il nous suffit d'un regard vers le tréfonds de nous-même pour que nous y retrouvions cet attachement à la vie, cette exigence incessante qui se révèle dans l'instinct de conservation et l'ambition de notre vie, d'où précisément va sortir notre malheur.

Enfin au-dessus du niveau des causes, puis de celui des excitations, vient celui des motifs. (*M. V. R.*, § 23.) La volonté domine toute notre psychologie : d'une part c'est elle qui nous fait et nous

promeut : chaque homme a un caractère immuable qui est une objectivation de la volonté, intelligible en tant qu'il la manifeste, empirique en tant qu'il déploie ses actes dans l'espace et le temps ; d'autre part les événements qui nous provoquent à agir ne font comme les causes et les excitations que fixer « le point du temps ou de l'espace » (*M. V. R.*, t. I, p. 120) où une causalité entre en jeu. De sorte que notre action est entièrement pensable et prévisible à partir de notre caractère et de notre situation. Nous ne pourrons nous sauver qu'en nous refusant à l'engrenage de l'objet par la négation du vouloir.

4) Le malheur de la vie

De ces prémisses résulte la possibilité de ce que le spectacle et le sentiment de la vie nous imposent. Elle provient immédiatement et nécessairement de l'application du *principe d'individuation*. Celui-ci dénomme le passage de l'unité indivise et indéterminée de la volonté aux unités des êtres déterminés, et par suite limités, qui se posent et se distinguent dans l'espace et le temps. En tant qu'hommes et plus précisément qu'hommes corporels nous sommes restreints et condamnés à mort, comme les animaux, mais avec une conscience réfléchie de nous-même ; dès lors en tant qu'individus, nous devons être livrés au malheur. « La souffrance est le fond de toute vie. » (*M. V. R.*, t. I, p. 324.) L'effort qui nous constitue en manifestant en nous le vouloir-vivre devient douleur à la première résistance. Avec pathétique et souvent avec force, Schopenhauer a dépeint les souffrances alternées du besoin et de l'ennui. « Comme le besoin pour le peuple, l'ennui est le tourment des classes supérieures. » (*M. V. R.*, p. 327.) La satisfaction même n'est rien de positif, car elle n'est que la délivrance d'une privation, immanente au désir dont elle sera la satisfaction et sans lequel il n'y en aurait aucune. « Qu'il appelle maintenant, le pauvre supplicié, ses dieux à son secours ! Il reste

en proie à sa destinée ; et la destinée ne fait pas grâce. » (*M. V. R.*, t. I, p. 340.)

Cette description intéresse trop profondément la vie et la morale pour que nous n'examinions pas tout de suite ce qui en fait éventuellement l'efficacité sur nous. Son armature dialectique est très facile à déceler. Elle s'étale dans un texte comme celui-ci :

« Tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur... Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les [les vivants] voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui... La vie donc oscille, comme un pendule de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui. » (*M. V. R.*, p. 326.)

C'est « la roue d'Ixion ». — On voit en quoi consiste la dialectique de Schopenhauer. Notre expérience principale est la recherche, c'est-à-dire une relation, dont le début est un défaut, d'ailleurs relatif, et la fin, la possession, également relative, mais éventuellement satisfaisante, sinon saturante ; l'énergie de cette relation est le désir. Schopenhauer coupe cette relation en deux ; par l'effet de cette bipartition, il ne lui reste que les deux extrémités, d'abord un vide à la limite, excluant la promesse de ce dont il est le vide, puis un plein à la limite, changeant le sujet en chose. Dès lors ces deux extrémités se nient absolument. Si tout ce qui est vécu est une relation qui ne vaut que par sa continuité progressive, comment cette section de la vie ne la rendrait-elle pas détestable ? Mais justement la vie saine nous l'évite. Quand le désir est tel qu'il doive obtenir satisfaction, il est une appropriation heureuse de la fin : délicieux est l'appétit quand le mouvement qu'il nous imprime n'est que ralenti comme il faut pour que nous ayons conscience de son succès ; heureux l'accomplissement, celui de l'aube dans le plein jour, celui de la promesse dans la réalisation : au terme final de ce procès la possession doit nous apparaître comme la médiation d'une nouvelle recherche et d'une nouvelle invention. Certes il arrive que ce progrès soit interrompu : il y a alors malheur ; mais la moralité consiste justement à faire de cette crise la source

d'un effort plus vigoureux et, dans les limites convenables, le malheur lui-même contribue à la valeur de notre vie, précisément parce que nous n'avons rien à faire de l'ennui perpétuel.

Est-ce à dire que la dialectique de Schopenhauer soit toujours fausse ? Non, car dans tous les moments de dépression, elle nous envahit ; mais la moralité consiste pour une part à ne pas nous livrer à elle et l'utilité de la « morale » de Schopenhauer, c'est de nous faire prendre conscience du non que nous devons lui opposer. Si elle n'avait été en lui bienfaisante et n'y avait démenti son pessimisme, il n'aurait eu le courage ni de faire une philosophie, ni d'écrire un ouvrage qui après tout peut être présenté comme une méthode de salut et par suite comme un optimisme.

5) Le premier degré de la délivrance

Cette méthode de salut va comporter trois degrés qui, de quelque manière et de plus en plus profondément, vont nous permettre de nous délivrer de l'empire de la Volonté. Comment concevoir la possibilité de cette libération ?

Elle résulte de ce que la représentation peut devenir indépendante du principe de raison. — Considérons-la d'abord objectivement ; puis du point de vue du sujet. Dans la représentation inférieure c'est-à-dire *cérébrée* par nous, nous allons discursivement d'un élément de la pluralité des choses à l'autre par la médiation de la causalité. Mais alors les événements sont appréhendés dans leur individualité. Dégageons-nous de ce détail : nous le pouvons et ce que nous saisirons alors par une contemplation indépendante du principe de raison, dans une représentation supérieure et désindividuée, c'est le principe éternel d'un certain mode de la pluralité, une expression déterminée de la Volonté, mais extérieure au temps, à l'espace et à la causalité : c'est ce que Schopenhauer, reliant le platonisme au kantisme, appelle l'Idée :

« L'Idée, c'est l'unité qui se transforme en pluralité par le moyen de l'espace

et du temps, formes de notre aperception intuitive ; le concept, au contraire, c'est l'unité extraite de la pluralité, au moyen de l'abstraction qui est un procédé de notre entendement ; le concept peut être appelé *unitas post rem*, l'Idée *unitas ante rem*. » D'un mot on ne peut qu'analyser le concept ; l'Idée est « comme un organisme vivant, croissant et prolifique. » (*M. V. R.*, t. I, pp. 243 sqq.)

Pendant que l'objectivité, pour ainsi dire, se déshumanise pour nous la révéler, que se passe-t-il du côté du sujet ? Le moi est en réalité pour Schopenhauer le mixte d'un moi incarné, conditionné par sa structure cérébrale, individué, dépendant de sa situation spatiale et temporelle, et d'un moi pur, qui n'est plus tel ou tel, mais, rendu capable de contemplation, peut entrer en rapport par l'intuition, soit avec les manifestations éternelles de la Volonté, soit avec la Volonté elle-même. L'intuition métaphysique, niée par Kant, supposée par lui incompatible avec l'intuition phénoménale, éventuellement différée jusqu'après notre mort, est, pour Schopenhauer, possible dès cette vie, où elle se présente comme une évasion, qui nous enlève à notre condition humaine : c'est elle qui nous met en union avec l'Idée de telle sorte que celle-ci apparaît à la rencontre de l'objet et du sujet. Le salut consiste à mourir avant la mort.

Que c'est bien d'une intuition qu'il s'agit, au sens où l'intuition doit saisir plus qu'une détermination localisée dans l'espace et le temps, percer au delà de ce que perçoit l'homme vulgaire, c'est ce que vérifie déjà cette première thèse que cette intuition peut être artistique. C'est le propre du génie d'y atteindre ; en lui objet et sujet se confondent, l'individualité est oubliée et il crée l'œuvre par laquelle il permettra à d'autres d'atteindre par sa médiation à l'Idée :

« dans de telles conditions, il est indifférent d'être dans un cachot ou dans un palais pour contempler le coucher du soleil ». (*M. V. R.*, t. I, p. 203.)

6) L'art

C'est ici que se situe l'esthétique de Schopenhauer : nous n'avons à la considérer qu'autant que l'art intervient comme le premier degré du salut. Il comporte trois niveaux.

Le plus bas est *l'architecture*. Son objet est l'Idée en tant que celle-ci se manifeste dans la nature par les forces physiques, entre lesquelles la volonté apporte le conflit. La beauté des monuments n'est pas mathématique, elle est dynamique : ce n'est pas la proportion des formes, c'est le jeu des actions mécaniques qui en compose l'armature. Le conflit de la pesanteur et de la résistance l'anime tout entier. — La beauté humaine est atteinte par *la sculpture :*

« La beauté est la représentation exacte de la volonté en général au moyen d'un phénomène purement spatial ; la grâce... au moyen d'un phénomène situé dans le temps » : un mouvement. (*M. V. R.*, t. I, pp. 232-35.)

A condition de chercher dans un tableau d'histoire (*M. V. R.*, p. 241), non la « signification nominale », ce qu'on appelle son sujet, mais sa « signification réelle », c'est-à-dire l'Idée qui s'y exprime, la *peinture historique* a pour objet le caractère, c'est-à-dire cette structure mentale par laquelle l'Idée s'objective dans un homme qu'on doit considérer alors comme un type général et éternel, mais à un seul exemplaire.

Au-dessus des arts plastiques, vient *la poésie*. Pour représenter l'Idée dans l'humanité, le poète peut, soit faire de lui-même son objet, et la poésie est lyrique, soit s'abstraire de lui-même, apparemment du moins, pour s'absorber dans le contenu objectif dont il fait la trame de son œuvre, et la poésie peut être dite objective. Mais, toujours avec la prévalence de l'un ou de l'autre, sujet et objet se fondent dans l'œuvre et l'intuition qui en est l'âme. Byron a écrit :

I live not in myself, but I become
Portion of that around me ; and to me
High mountains are a feeling.

C'est dans le *théâtre tragique* que la destination de l'art nous apparaît avec la plus grande netteté. Il a toujours pour matière une grande infortune ; il est par là le miroir le plus fidèle de notre malheur. Mais, étrange conversion de l'action dans la contemplation, le propre de l'art, c'est que par lui ce comble de l'infortune,

qui est phénoménalement l'effet de l'enchaînement des causes, est converti de marque de la fatalité en objet de plaisir pour le spectateur. Hécube a été déchirée par la souffrance ; la souffrance d'Hécube enlève le spectateur à la sienne propre en lui faisant admirer la peinture que le poète lui donne de la souffrance d'Hécube.

Jusqu'à maintenant nous venons de considérer l'art comme appréhendant la Volonté, mais par l'intermédiaire des Idées ; nous avons un deuxième pas à faire, c'est celui qui nous amène, dans *la musique*, à appréhender immédiatement la Volonté ; car c'est de la Volonté elle-même qu'elle fait la matière de notre contemplation, telle que nous la saisissons dans nos espérances, nos tristesses, nos colères, nos angoisses :

« La musique n'exprime jamais le phénomène, mais l'essence intime, le dedans du phénomène, la volonté même. Elle n'exprime pas telle ou telle joie, telle on telle affliction, telle ou telle douleur, effroi, enchantement, gaieté ou calme d'esprit. Elle peint la joie même, l'affliction même, et tous ces autres sentiments pour ainsi dire abstraitement... Elle nous donne leur quintessence. » (*M. V. R.*, t. I, p. 273.)

Les sons y mettent chacun une hauteur de la nature : ainsi les basses représentent la matière inanimée ; les sons aigus, la mélodie, « la vie et les désirs pleinement conscients de l'homme ». (*M. V. R.*, p. 271.) Le rythme y apporte le mouvement ; l'*allegro* peint nos aspirations, l'*adagio* nos tristesses ; mais comme tout à l'heure pour les arts plastiques, la contemplation les décharge de leur venin pour en faire la matière d'une appréhension sans fièvre et sans ennui, où le sujet pur se trouve quelque temps délivré de son individualité humaine.

7) La morale

Ce n'est malheureusement que pour « quelques instants bien courts ». Quand le génie se captive et nous captive dans la représentation, soit des expressions de la Volonté, soit de la Volonté

elle-même, il ne peut, nous ne pouvons complètement oublier que ce sont lui et les hommes, « qui font les frais de la représentation ». (*M. V. R.*, t. I, p. 279.) Aussi l'art ne peut-il être qu'un « calmant », une consolation provisoire et fragile : il faut qu'en nous-même, nous atteignions l'égoïsme pour l'extirper : c'est à quoi doit satisfaire la morale.

De celle-ci nous ne marquerons ici que l'essence par laquelle elle s'insère dans la pensée totale de Schopenhauer, en réservant pour plus loin ce que par quoi cette essence se spécifie (cf. ci-dessous, p. 437).

Il a été dit que l'espace et le temps sont des conditions d'individuation : ils font apparaître la multiplicité entre les objets et, comme nos corps en sont, entre les sujets. Tout se passe comme si la volonté se distribuait entre des êtres séparés. Il en résulte l'égoïsme, qui est la source de la méchanceté. Par l'égoïsme « chacun s'apparaît comme étant la volonté tout entière » (*M. V. R.*, t. I, p. 347), car les autres êtres « ne lui sont donnés d'abord qu'à l'état de représentations ». (*M. V. R.*, p. 347.) Cet égoïsme devient l'*Eris*, la guerre entre les individus. L'injustice, sous les deux formes de la violence et de la ruse, définit l'état de nature.

Déjà un premier progrès, né de la raison, qui mène à la considération du tout, institue l'État ; mais l'État est superficiel et insuffisant : il ne se réfère qu'aux actions, et ignore les intentions ; ce qu'il poursuit ce n'est pas l'égoïsme, ce sont les conséquences funestes de l'égoïsme. (*M. V. R.*, p. 361.) Ce qui le vérifie, c'est que le règne de la moralité dispenserait de l'État ; tandis que l'État ne peut dispenser de la moralité.

Nous voilà donc renvoyés à la morale. Puisqu'elle est dirigée contre la méchanceté, source de tous les vices, elle doit consister dans son opposé : c'est la pitié, dont l'essence est de supprimer l'individuation, de convertir l'égoïsme en amour, parce que le propre de la pitié est de faire que le moi qui contemple la souffrance d'autrui devienne le moi qui souffre. La vertu n'est que

l'intuition de l'identité de la Volonté en moi et en autrui ; elle refait ou plutôt révèle l'unité métaphysique du Vouloir universel. Plus cette intuition est poussée, consciente d'elle-même, plus aussi la conscience s'élève et s'approfondit moralement. Les erreurs individualistes nées de la double illusion (le voile de Maya), de la réalité ontologique de la nature en connexion avec celle de la séparation des sujets, se dissipent, et avec elles l'égoïsme humain, cause de notre malheur.

8) L'ascétisme

Il nous reste un dernier pas à faire qui consiste à pousser à bout le mouvement commencé : c'est « le passage de la vertu à l'ascétisme. » (*M. V. R.*, p. 398.) La pitié engage encore dans le cours des phénomènes, car si, relativement à celui qui l'éprouve, l'individuation est supprimée, elle ne l'est pas en celui dont la souffrance la provoque. Ce ne sont pas telle et telle expression de la Volonté qui doivent être niées, c'est la Volonté elle-même. Elle le serait par la continence universelle : celle-ci anéantirait l'humanité dans son avenir, d'où suivraient, affirme Schopenhauer, la fin de l'animalité qui n'en est que « le reflet » (*M. V. R.*, p. 399) et, puisqu'il n'y a pas d'objet sans sujet, l'anéantissement de la matière. Faute de la réalisation de cette solution, on peut alléguer le suicide ; mais bien loin d'être la négation de la Volonté, il l'affirme ; en celui qui se tue la Volonté ne fait que supprimer un phénomène d'elle-même, comme il est fatal qu'elle les supprime tous, tandis qu'il faudrait qu'il convertît la douleur, dont le suicide est la conséquence, en moyen de conversion et servît par son exemple la délivrance de tous.

Il n'y a donc qu'une voie pour les hommes, c'est le renoncement, l'ascétisme, la suppression de tout désir, ce que le Boudhisme a enseigné sous le nom du Nirvâna. Nous en trouvons la positivité chez les grands mystiques, Maître Eckhart, voire

Mme Guyon ; Ange Silesius l'a chantée. L'ascétisme a pour âme

« une paix imperturbable, un calme profond, une sérénité intime, un état que nous ne pouvons nous empêcher de souhaiter lorsque la réalité ou notre imagination nous le présente, car nous le reconnaissons comme le seul juste, le seul qui nous élève véritablement ; et notre bon génie nous y convie ». « Sapere aude. » *M. V. R.*, t. I, p. 408.)

Il résulte de « l'anéantissement réfléchi du vouloir » (*M. V. R.*, p. 410) : terme suprême de la sagesse. Peu importent les dogmes dont l'entourent les croyants des religions et particulièrement du christianisme, c'est lui qu'ils recherchent sous le nom de sainteté : « béatitude infinie au sein même de la mort ». (*M. V. R.*, p. 416.) En elle la Volonté se nie radicalement : « il ne reste plus devant nous que le néant » (p. 430).

Le retentissement de ces idées au XIX^e^ siècle a été considérable, soit par les imitations qu'elles ont provoquées, soit par les réactions qu'elles ont amenées. Dans leur filiation se trouve le pessimisme d'*Ed. von Hartmann*, qui comporte beaucoup d'éléments schopenhaueriens : sur sa philosophie de l'inconscient et son éthique, cf. UEBERWEG, IV (12^e^ éd., 1923), la morale, p. 338 ; bibl., p. 707.

Au contraire *Nietzsche*, après avoir adhéré aux idées de Schopenhauer (cf. not. *La Naissance de la Tragédie* et la *3^e^* des *Considérations inactuelles*) a renversé sa philosophie dans l'exaltation de l'action ; mais il est resté schopenhauerien pour autant que cette action est sans finalité et n'existe que pour la jouissance de sa propre puissance. Pour « L'influence de la philosophie de Sch. en France » de 1860 à 1900, cf. l'ouvr. sous ce titre d'A. BAILLOT (Vrin).

9) OBSERVATIONS CRITIQUES

Quelques différences qu'il y ait par ailleurs entre Schopenhauer et Spinoza, leurs pensées aboutissent à un salut impersonnel. Cela tient pour l'un et pour l'autre à ce que, au lieu de mettre le tout de l'esprit, au moins comme nous le connaissons, au principe et au sommet de la réalité, ils y ont mis un de ses aspects, l'un, l'intelligence entendue comme la pensée du nécessaire, l'autre, la volonté comme pure puissance, séparée de tout ce qui s'y ajoute dans l'esprit pour la faire intentionnelle et aimante. Contre toute abstraction de ce genre, il n'y a qu'à faire valoir l'impossibilité de concevoir une aptitude de l'esprit sans les autres, soit que celles-ci interviennent passionnellement pour s'opposer à elle, soit que la moralité les fasse concourir dans l'acte bien fait. Si

dans la philosophie de Schopenhauer le sujet pur peut se libérer de la volonté, c'est qu'il est plus qu'elle ; si, en visant à s'en libérer, il vise son salut, c'est qu'il est intelligent ; si au cours de cette visée il peut y parvenir, c'est enfin que l'union de la vertu et de son succès est possible : nous voilà donc ramenés, si l'on veut, au kantisme, plus expressément à un spiritualisme idéaliste.

1. C'est un reproche grave que Kuno Fischer fait à Schopenhauer quand il lui reproche (*Schopenhauer, Leben, Werke und Lehre, Gesch. der neuern Phil.*, éd. du jubilé, pp. 132-3) un pessimisme esthétique ; il manifeste par cette critique que le mode de salut le plus propre à la nature de Schopenhauer, à son caractère, était l'art : ce fut un jouisseur et il a laissé aux autres la continence et la pauvreté. Dès lors il a réfracté et restreint la participation à la valeur à cette ou à ces valeurs qu'il préférait et en même temps sa notion de l'esprit se rétrécissait. Il faut s'y refuser pour reconnaître tous les modes de la valeur sans partialité caractérologique et l'on retrouvera alors l'esprit total à la source de leur diversité.

2. Sa doctrine tend à supprimer l'action pour la contemplation. En réalité on ne peut concevoir la contemplation sans action, car même l'éternité doit être vivante, ni l'action sans contemplation, puisque l'action d'un esprit, qui est éternellement au centre de ce qu'il subit et fait, se donne à sa contemplation ininterrompue. L'opposition de la contemplation et de l'action n'est plus alors que celle de deux conditions de conscience, dans laquelle l'une prévaut sur l'autre sans pourtant la supprimer. Il n'y a plus alors possibilité de recommander, de privilégier l'une sans l'autre et, l'amour des hommes ne pouvant aller sans le respect de leur diversité, nous devrons reconnaître la valeur de l'une de ces deux conditions aussi bien que la valeur de l'autre, non moins que celle des divers modes dont elles sont susceptibles.

3. En réduisant le christianisme à l'ascétisme poussé à sa limite supérieure, Schopenhauer l'appauvrit et le méconnaît.

La religion ne consiste pas à se mortifier pour l'indétermination du Nirvâna, mais pour s'unir à Dieu par l'amour. Elle promet, non les limbes, mais le Paradis ; elle ne nie pas notre désir de bonheur en en faisant un avatar de la Volonté, et plus particulièrement du vouloir-vivre, elle détermine les conditions auxquelles il peut et doit lui être donné satisfaction, de telle sorte que l'amour de soi ne se réduise pas à l'amour-propre. L'amour de Dieu, pour nous idéal de la personnalité suprême, est l'énergie de l'amour, sous toutes ses formes, qui anime notre vie ; supprimons sa confiance, motrice de l'intimité de nous-même, il ne nous resterait que l'indifférence. En fin de compte, entre le tourment et l'ennui, Schopenhauer opte pour l'ennui.

IX. — LE BONHEUR PAR L'ART SUIVANT RUSKIN

John Ruskin naquit à Londres, d'origine écossaise, en 1819. Elevé dans une atmosphère de sévère et pieuse moralité, il apprit à lire quotidiennement la Bible et il déclara plus tard y avoir pris l'amour de la grandeur. Forte culture littéraire : le grec, le latin, même l'hébreu ; et le français. Au Christ Church College d'Oxford, en 1837. Publia très tôt des poèmes. Voyages nombreux à l'étranger. Il contribue puissamment à la révélation et à la défense du génie de Turner. Pendant qu'il publie *Modern Painters*, il découvre l'art chrétien et gothique, surtout d'après des monuments italiens. Les *Sept Lampes de l'Architecture* peuvent être considérées maintenant comme l'introduction aux *Pierres de Venise*, son plus important ouvrage. Il sympathise avec le mouvement préraphaélite ; puis s'intéresse de plus en plus au mouvement social, s'y mêle par des générosités faites à des tentatives d'inspiration artisanale et par des conférences (*Sesame et les Lys* (1865) ; *La Couronne d'olivier sauvage* (1866), etc.). Nommé professeur de beaux-arts à Oxford (1869). Vers 1871, il participe de plus en plus à des essais de « guilde » pour promouvoir une réforme sociale ; mais ces tentatives échouent. Obligé par la maladie de prendre sa retraite dans sa propriété de Brantwood, il publie son autobiographie (incomplète) sous le titre *Prælerita*. Il est mort en 1900.

On se référera pour le texte même de ses écrits à :
John Ruskin, *The complete works of* (ed. by E. T. Cook and Alexander Wedderburn, Londres, G. Allen, 1903-12, 39 vol. gr. in-8°).

Le texte complet de *The stones of Venice* se trouve dans les 3 vol. : IX, X et XI. Il est illustré de dessins de Ruskin.

On trouvera, vol. IX, p. xxi, le texte de R. indiquant l'intention de l'ouvrage : il est écrit pour montrer que l'architecture gothique a été, à Venise, l'expression de sa foi nationale et de ses vertus domestiques, tandis que l'architecture de la Renaissance y révèle *a state of concealed natural infidelity and of domestic corruption.*

Le vol. X contient les chapitres relatifs à la deuxième époque de l'art vénitien, l'époque gothique. C'est dans ce volume que se trouve le chap. VI, intitulé *The Nature of Gothic*, pp. 180-270, dont l'objet dépasse l'objet même des *Pierres de Venise*, car il contient comme la profession des convictions morales et artistiques de Ruskin.

C'est pourquoi, après avoir paru dans la 1re éd. de *The Stones of Venice*, en 1851-53, il a été publié à part, en 1892, par un des disciples de Ruskin, William Morris, l'auteur de *News of Nowhere*, qui y a adjoint une préface, où il présente ce texte comme la promesse d'une *new birth of society*, d'une renaissance de la civilisation.

En 1879, une édition du voyageur, la Traveller's edition, révisée et abrégée. des *Pierres de Venise*, a été donnée par Ruskin, à l'usage des visiteurs de la ville. Dans cette édition, où la description des monuments constitue le principal intérêt, le chap. sur la Nature du Gothique ne se trouve plus.

Deux reproductions de ce texte ont été données dans la librairie française à l'usage scolaire, par Léon Morel, *On the Nature of Gothic*, avec introd. et notes (Paris, Hachette) ;
et par Georges Roth, *On the Nature of Gothic* (Paris, Hatier) : elle ne reproduit, et avec des coupures, que les §§ 1-78, qui contiennent l'analyse de l'essence men-

tale du gothique ; la IIe Part., §§ 79-114, en analyse les formes (cf. ci-dessous, p. 278).

Les *Pierres de Venise* ont été traduites en français par Mme Mathilde Crémieux, avec préf. de Robert de La Sizeranne (Paris, Renouard-Laurens, 2e éd., 1906, avec illustr.). Comme cette trad. a été faite sur la Traveller's edition, elle ne contient pas le chapitre sur la Nature du Gothique. Mais Mme M. Crémieux a publié, à part, la trad. de ce texte important, avec introd. de Paul Vitry (Paris, Aillaud, 1907).

D'autres œuvres de Ruskin ont été traduites en français :

La Couronne d'olivier sauvage et *Les Sept Lampes de l'Architecture*, trad. par George Elwall (Paris, Soc. d'édit. artist., Paris, 1899).

Unto this last, trad. par M. l'abbé Peltier (Paris, Beauchesne, 1902).

La Bible d'Amiens, trad., notes et préf. par Marcel Proust (Paris, *Mercure de France*, 1904).

Les Matins à Florence, trad. par Mme Nypels, annotations de Cammaerts, préf. par R. de La Sizeranne (Paris, Laurens, 1906).

Sésame et les Lys, trad., notes et préf. par Marcel Proust (Paris, *Mercure de France*, 1906).

Le Repos de saint Marc (trad., introd. et notes par E. Johnston (Paris, Hachette, 1908).

Conférences sur l'Architecture et la Peinture (L'éloge du gothique, Turner et son œuvre, le Préraphaélisme), trad. par E. Cammaerts (Paris, Laurens, 1909).

Præterita. La jeunesse de Ruskin, trad. par Mme Gaston Paris, préf. par R. de La Sizeranne (Paris, Hachette, 1910).

Le Val d'Arno, trad. et annotations par Cammaerts (Paris, Laurens, 1911).

Une anthologie d'extraits, traduits en français, a été publiée par R. de La Sizeranne, sous le titre *Ruskin, Pages choisies* (avec une introd. du traducteur, Paris, Hachette, 1908).

On trouvera une bibliographie des principaux ouvrages *anglais* sur la vie, la pensée et les œuvres de Ruskin à la fin de *Ruskin et la religion de la beauté*, par Robert de La Sizeranne (cf. ci-dessous).

Voici la liste des principaux travaux français :

Milsand, *L'Esthétique anglaise*, étude sur M. John Ruskin (Paris, Germer-Baillière, 1864) ; réédité en 1896, avec une étude sur Joseph Milsand, par M. Maurice Millioud (Lausanne, Librairie nouvelle, E. Frankfurter).

Robert de La Sizeranne, *Ruskin et la religion de la beauté* (Paris, Hachette. 1897).

H.-J. Brunhes, *Ruskin et la Bible* (Paris, Perrin, 1901).

Gustave-Fernand Hue, *Ruskin et la Femme*, avec préf. de R. de La Sizeranne (Paris, Société franç. d'Imprim. et de Librairie, 1901).

Jacques Bardoux, *John Ruskin*. Le mouvement idéaliste et social dans la littérature anglaise au XIXe siècle (Paris, Calmann-Lévy, 1901).

Christian Cherfils, *Canon de Turner*. Essai de synthèse critique des théories picturales de Ruskin (Paris, Léon Vanier, 1906).

André Chevrillon, *La Pensée de Ruskin* (Paris, Hachette, 1909).

Paul Claus, *Die Ethik John Ruskins* (1908).

Henriette Gally, *Ruskin et l'esthétique intuitive* (353 pages, Paris, Vrin, 1933).

1) Pourquoi Ruskin doit avoir sa place dans cette collection de portraits

En insérant Ruskin parmi les moralistes qui ont proposé aux hommes un certain type de vie, nous supposons une interprétation éthique de son esprit et de son œuvre. Elle résulte d'abord

de l'impossibilité de lui en attribuer une autre. Laquelle serait-ce ? Ruskin n'est pas un artiste : il dessinait convenablement, mais il n'a jamais fait de ce talent qu'un auxiliaire de l'expression et de la diffusion de sa pensée. Même des artistes pourront, non sans graves raisons, le disqualifier en l'accusant de faire peser sur l'art un jugement étranger à sa fin propre, pour des préoccupations de morale, de religion et de littérature. Ruskin n'est pas non plus un érudit, ni un archéologue, ni un historien, car ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les rapports objectifs des œuvres d'art entre elles, c'est toujours la référence de ces œuvres à un esprit, soit celui de l'artiste qui s'y exprime, soit celui des hommes qui s'y retrouvent. Il n'est pas davantage un esthéticien : la technique des œuvres ne le retient guère, car il n'est sensible qu'à leur signification, à leur valeur, vitale ou morale ; et sa philosophie de l'art est sans philosophie, au sens où il ne se soucie guère de la fonder sur une conception de l'être ou de l'esprit. Il ne reste qu'une possibilité, c'est que Ruskin soit un moraliste.

On peut aisément le vérifier sur son œuvre et sa pensée qui portent les marques principales de la morale comme nous les avons reconnues. Ruskin est un moraliste en premier lieu en ce qu'il ne sépare jamais l'analyse de l'art de la considération de l'homme tel qu'il se réalise et se reconnaît dans l'art. C'est même un des traits essentiels de son attitude. Tandis que l'artiste qui vit dans, par et pour son art, s'y lance comme à corps perdu, de même que le savant dans la recherche ou l'homme d'action dans une entreprise, sans se préoccuper autrement de savoir ce qu'est celui qui va s'y exprimer, Ruskin au contraire, au travers de l'œuvre, cherche, non seulement pour la comprendre, mais pour la juger, l'âme et la civilisation dont elle est la manifestation. Derrière les lignes et les formes, il sonde les sentiments, non seulement pour les reconnaître, mais encore pour les approuver ou les condamner. C'est en effet le second trait de la morale et aussi de Ruskin qu'ils réfèrent l'œuvre et l'activité des hommes à la

valeur, plus précisément à la valeur morale. Ainsi le moraliste accuse d'ordinaire, et souvent à juste titre, l'art de débiliter le vouloir. A son exemple Ruskin dénonce « l'art pernicieux de la Renaissance » (*Pier. Ven.*, tr. Cr., p. 25), après avoir compris et célébré Saint-Marc comme le « Temple-livre », comme la « Bible », de Venise, comme « le parchemin où étaient écrites les paroles de Dieu ». (*Id.*, pp. 111-2.) Enfin le moraliste juge de l'homme et de sa valeur par les déterminations qui constituent les fins de son action. Ici cette fin est l'art ; mais pour être sensibles et qualifiées, ce sont encore des déterminations, qui en constituent au moins l'aspect visible et formel.

Ce moraliste est un moraliste chrétien. Élevé par sa mère dans la familiarité avec la Bible, méfiant, pour ne pas dire plus, envers « le catholicisme romain », très peu mystique, et même à peine croyant à l'égard des enseignements de la révélation, métaphysicien aussi peu que possible, il tient de son caractère « sentimental » et de son éducation une moralité d'essence chrétienne. Son christianisme se concentre en deux convictions : la première est « *the individual value of every soul* », la valeur inestimable de tout homme (*Nature of Gothic*, § 10) ; la seconde, son imperfection, qui est la source de sa dignité s'il la reconnaît, « *in only bestowing dignity upon the acknowledgement of unworthiness* » (*id.*). La perfection ne peut être le but de l'art comme l'a faussement pensé Léonard (*N. of G.*, § 24) parce que l'homme ne peut y atteindre « *Do what you can and confess frankly what you are unable to do.* » (*N. of G.*, § 10 ; cf. §§ 22-25.) Ce sont ces convictions qui vont se reconnaître dans le Gothique. Ce qu'il en aime, c'est, à travers ses œuvres, son âme, et cette âme est chrétienne en ce que, mettant l'élan, l'imperfection, la rudesse, bref l'infinité, au-dessus de la perfection du savoir et de la forme, elle exprime l'homme s'humiliant devant Dieu, en opposition avec l'art formel de la Renaissance qui, les génies mis à part, ne révèle que la complaisance de l'homme pour lui-même et son savoir. Par l'effet de cette complaisance, l'homme

se livre à l'orgueil et au plaisir ; et la civilisation se dégrade, avant que de périr. La déchéance de Venise et de son art avertit l'Angleterre de rester fidèle à l'art du Nord et à ses vertus. Ruskin, moraliste anglais, s'oppose à Bentham, comme la force de l'âme au calcul. Celui-ci a fondé sa morale sur la comparaison, mais la comparaison est intellectuelle, extérieure et seconde. Ruskin ramène à la conscience absolue de la vie profonde, de la vigueur généreuse, de la spontanéité créatrice telle qu'elle se retrouve avant toute déformation dans l'enfant, l'homme du peuple, l'artiste et le génie.

Dans la morale de Ruskin nous allons chercher l'exemple d'une doctrine et d'une manière de vivre pour laquelle ce n'est plus par l'intelligence et le savoir ou la sainteté que l'homme doit chercher son salut, mais par l'art, pourvu seulement qu'il soit sain et noble. Cela pourrait comporter l'étude de tous les mouvements par lesquels Ruskin adapte à lui-même et à sa visée toutes les données de son expérience artistique ou naturelle ; nous devrons ici nous contenter de résumer l'essence de sa doctrine comme elle s'exprime dans le texte central de la *Nature du Gothique* et d'y ajouter quelques illustrations qui montrent comment, dans le détail de la vie, Ruskin trouve à tel ou tel fait perceptif cette valeur d'émotion, qui oppose pour lui la vérité artistique à la vérité scientifique.

2) La misère de l'esclavage industriel

L'une des beautés de l'âme de Ruskin a été sa générosité : il était généreux par les actes, car il a distribué en dons la fortune que la publication de ses ouvrages lui avait rapportée ; il l'était plus intimement par les sentiments. Car personne n'a ressenti plus profondément et plus délicatement que lui la souffrance que nous éprouvons devant la sensibilité d'un autre homme quand elle est dégradée par la contrainte d'une nécessité arbitraire. Il n'a eu qu'à remonter de la misère de l'ouvrier industriel jusqu'aux

mouvements intellectuels qui en sont l'origine pour passer, de la constatation d'un effet de masse, qui fait l'office d'un grossissement expérimental, au sentiment d'une intimité d'où va découler toute sa conception de la vie et de l'art.

« *You must either make a tool of the creature, or a man of him,* écrit-il au début de son étude de la nature du Gothique. *You cannot make both* » :

« D'une créature humaine, vous pouvez faire un outil ou un homme : vous ne pouvez pas, en même temps, faire les deux. Les hommes n'ont pas été destinés à travailler avec l'exactitude de machines, à être précis et parfaits en toutes leurs actions. Si vous voulez tirer d'eux cette précision et forcer leurs doigts à mesurer des degrés comme des roues dentées, leur bras à tracer des circonférences comme des compas, il faut que vous les déshumanisiez, *you must unhumanize them.* Toute l'énergie de leurs esprits doit être appliquée à faire d'eux des engrenages et des compas... Et ainsi l'âme et la vue doivent s'user jusqu'à disparaître et à la fin c'est l'être entier qui va à sa perte... : sauvé seulement par son cœur, qui ne se laisse pas transformer ni en roues dentées, ni en compas. » (*N. of G.*, § 12.)

Après avoir ainsi dépeint la misère du travail, tel que l'a fait la grande industrie, issue de la science, Ruskin en esquisse une explication qui l'oppose à Marx. Au lieu de présenter la lutte de classes comme le résultat d'une nécessité dialectique, dont les consciences humaines ne seraient que des jouets, c'est à une corruption de l'esprit même qu'il en assigne la responsabilité. Certes la mécanisation de l'ouvrier l'amène à s'insurger contre les riches, d'autant plus naturellement que ceux-ci n'échappent pas à l'abaissement qui résulte de la possession de la puissance et de la richesse. Mais la protestation des pauvres n'a pas commencé avec l'ère industrielle. Si les travailleurs manuels de notre temps se sentent plus malheureux

« ce n'est point parce qu'ils sont blessés par le mépris des hautes classes, c'est parce qu'ils ne peuvent pas endurer celui qu'ils éprouvent pour eux-mêmes, parce qu'ils sentent que l'espèce de travail auquel ils sont condamnés les dégrade et fait d'eux moins que des hommes ». (*Id.*, § 15.)

Il y a bien maintenant deux classes ; mais parce que la science, en supprimant l'artisanat traditionnel qui permettait à l'ouvrier

l'initiative et le talent, nous a appris à séparer pour toute la vie l'homme qui pense et invente et l'homme qui travaille et applique :

« De notre temps notre effort ininterrompu consiste à séparer les hommes en deux : nous voulons que l'un ne cesse pas de penser, que l'autre ne cesse pas de travailler ; et nous appelons l'un un *gentleman*, l'autre un ouvrier. » (*N. of G.*, § 21.)

L'art, qui est partout l'expression de la vie, a connu la même dégradation. Trois exemples d'ornementation se sont succédé en architecture. En Assyrie, en Égypte, même en Grèce, a été pratiquée *l'ornementation servile* : le maître assignait à l'ouvrier un modèle que celui-ci n'avait qu'à copier et à répéter avec exactitude sans qu'il eût jamais à y mêler aucune initiative. Inversement la Renaissance a popularisé *l'ornementation anarchique (revolutionary)*, qui exige dans l'exécution du moindre détail autant de talent et d'invention que dans ce qui lui est supérieur. Entre ces deux excès l'art gothique n'a admis que *l'ornementation équilibrée (constitutional)*, où l'inférieur et le détail sont « jusqu'à un certain point, émancipés et indépendants », sans pourtant cesser de se subordonner à ce qui leur est supérieur (§ 9). L'art antique et la Renaissance qui s'est mise à son école, ont voulu la perfection. L'art gothique s'est élevé au-dessus d'eux, parce qu'il a compris que la perfection est inférieure à la puissance, qui enveloppe l'infini. Si c'était la perfection qui doit prévaloir, l'animal devrait être mis au-dessus de l'homme, car l'animal est toujours parfait dans son genre. L'homme lui est supérieur parce qu'il est toujours plus que ce qu'il peut et moins que ce qu'il veut être.

« et de même parmi les œuvres de l'homme, celles qui sont les plus parfaites en leur genre sont toujours inférieures à celles que leur nature expose à plus de défauts ou d'avortements ». (§ 11.)

L'homme n'est pas fait pour préférer une victoire médiocre à un désastre glorieux. C'est à la grandeur que nous donnons notre admiration ; mais toute grandeur humaine est traversée d'échecs

et gâtée d'impuretés. Au moins l'estimons-nous d'avoir réussi jusqu'où elle pouvait, et d'abord d'avoir tenté. C'est cette gloire, âme de la dignité humaine, que l'âge contemporain refuse à ses ouvriers qui sont pourtant aussi des hommes.

3) L'EXCELLENCE DE L'ART GOTHIQUE

La critique des erreurs, passées ou présentes, de la civilisation humaine nous a amenés à l'art gothique, manifestation géniale des peuples du Nord et reflet de la nature où leur vie s'est développée. La tâche principale de Ruskin consiste à en reconnaître à la fois l'essence et les formes. Un art a pour *essence mentale* les diverses tendances qui se composent dans le besoin humain dont il est issu ; cette essence a produit un art dont les œuvres portent les caractères ; et l'on peut vérifier l'analyse des tendances constitutives de l'essence spirituelle de cet art par la correspondance entre elles et les traits objectifs que l'on peut constater sur ses œuvres. Appliquons à l'art gothique cette méthode : nous obtenons le double tableau que voici :

Essence	Œuvres
1. Spontanéité brute	Inachèvement des formes
2. Amour de la variété	Riche diversité
3. Amour de la nature	Naturalisme
4. Imagination incohérente	Grotesque
5. Exigence obstinée	Tension rigide
6. Générosité	Surabondance

Nous allons brièvement passer en revue ce que Ruskin pense d'essentiel sur ces divers caractères spirituels et esthétiques de l'art gothique :

1. En appelant cet art gothique, ses contempteurs ont voulu dénoncer sa rusticité, sa grossièreté : ce sont elles qui font sa grandeur. Si, comme nous venons d'être amenés à le reconnaître, l'imperfection doit être essentielle à l'art comme à la vie, on doit en trouver la vérification dans celui des arts qui a rassemblé et

concentré en lui-même les plus précieux éléments de l'art, au point que les autres méritent ce nom dans la mesure où ils contiennent quelqu'une de ses vertus. L'art gothique est vivant parce que comme la vie il ne nous donne pas des œuvres achevées. Rien de ce qui vit n'est parfait : c'est toujours le mélange instable d'un passé, d'un présent et d'un avenir, comme une jeune fleur est, pour un tiers, bouton, pour un autre restes d'organes en train de se flétrir, pour un tiers aussi épanouissement. C'est parce que nous communions avec cet effort qui anime la vie que nous atteignons au sentiment de sa beauté. *To banish imperfection is to destroy expression* (§ 25). On admire dans l'art gothique cet élan spirituel qui le porte toujours au delà de ce qu'il est, semblable en cela au génie qui travaille jusqu'à ce qu'il atteigne à ce point où il commence à défaillir et éprouve la limite de son pouvoir. Les détails, en restant dans cette inchoation qui est l'âme de l'œuvre, sont emportés par le mouvement qui entraîne l'ensemble vers l'infini, sans le ralentir par le poids de leur propre achèvement, sans en détourner en proposant la substitution de leur beauté propre à celle du monument entier et incomplet. Partout où l'habileté prétend remplacer la sincérité, l'art trahit la vie et se trahit lui-même.

2. L'exigence spirituelle qui anime l'œuvre doit se retrouver dans tous ses caractères. Le besoin de changement, de mouvement, de variété, en engendrant la diversité indéfinie des formes et des détails, diffuse la vie dans les moindres parties de l'œuvre. Elle manifeste tant l'individualité de l'architecte que celle des artisans. L'esthétique, à la rigueur, n'a pas de règles : *nothing is a great work of art, for the production of which either rules or models can be given* (§ 28). Dès que les règles l'emportent sur le génie, ce n'est plus de l'art, mais de l'industrie. L'amour de l'ordre n'est pas l'amour de l'art. Certes l'architecture comme tous les arts comporte le rythme et la périodicité, la symétrie et la répétition ; mais ils y doivent être comme la versification dans la

poésie. Elle en fournit la trame, mais elle doit y être surmontée et subordonnée. L'architecture gothique a été musicale parce qu'elle a subordonné l'identité au changement, le thème à la variation. La grandeur de la mer vient de sa monotonie, comme celle de la plaine, mais elle y est comme un fond sur lequel passent les reflets imprévisibles de la nature. La sublimité, c'est l'infinité transcendant l'ordre : elle est l'âme de la beauté. L'art gothique a « un pouvoir infini sur les cœurs ». (*Pier. Ven.*, tr., p. 183.)

Comment l'art a-t-il reconnu cette vérité, bousculé le principe bas et servile qui l'immobilisait et l'alourdissait ? C'est le mystère de l'inspiration chrétienne dans l'art. Le gothique a régné sur les âmes tant qu'il a été capable de nouveauté. La fécondité de l'ogive, c'est d'avoir comporté « des millions de variations » (p. 31). La perfection de la circonférence fait sa déficience : elle rapproche autant qu'elle le peut le mouvement du repos ; l'art gothique a vivifié le mouvement en le marquant de son infinité. La colonne a été libérée de son association canonique avec sa base et son chapiteau : elle s'est élancée vers le ciel. Nulle routine, nulle oppression de l'entendement savant sur la spontanéité : c'est l'art de la liberté. Architecte et sculpteurs ne cessent d'y inventer ; et, en toutes ses parties, dans son dessin comme dans ses détails, il exprime par un infatigable renouvellement la puissance de l'imagination créatrice.

On pourrait mettre la dissymétrie à la rencontre de ces deux caractères. Le propre de la dissymétrie est de manifester le refus de se reposer dans la perfection et elle est en même temps la source du mouvement de l'âme. C'est elle qui vivifie la perception et la rend artistique, c'est elle qui change l'impression en émotion. Elle délivre de la routine et de l'ennui, et réveille l'esprit, qui par elle est enlevé au passé et rendu à son présent. Est-ce elle qui a fait Venise si chère à Ruskin ? C'est la ville où toutes les attentes sont démenties : les lignes droites se brisent, le symétrique est disparate, les plans se dénivellent. Il faut à chaque instant recom-

mencer à voir. Mais toutes les disproportions se fondent dans un ensemble dansant et, entre l'eau et le ciel, immatériel. La *casa Grimani* marque l'avènement de la régularité et de la Renaissance au centre du grand Canal : après avoir rendu justice à sa « majesté » (*Pier. Ven.*, tr., p. 181), Ruskin inaugure le procès de la Renaissance.

3. Aimer la nature, c'est la contempler, telle qu'elle nous est donnée, comme un rapport de bien et de mal. Il n'y a pas dans la nature de vice qui ne comporte aussi sa bienfaisance : l'orage qui détruit une moisson lave l'atmosphère pour que le soleil éclaire plus fortement les autres. Mais l'utilité éventuelle du mal ne nous le rend pas moins terrible et nous sommes d'ordinaire incapables de contempler avec la même équanimité le terrible et le beau, de sorte que nous nous portons avec ardeur vers l'imagination d'un pays où la paix resterait inaltérable et où le ciel ne s'assombrirait jamais. Cela ne fait pourtant pas que l'homme le plus grand, ce ne soit celui qui se maintient ferme devant les alternatives du mal et du bien et, sans être moins sensible à la bénédiction de la paix, admire la magnificence des forces qui la protègent et l'assurent.

De la nature comme nous venons de la reconnaître, on voit que trois sortes d'artistes peuvent donner trois expressions ; l'un ne retiendra que le bien, l'autre que le mal, le troisième enfin en gardera à la fois le bien et le mal. Le « puriste » est celui qui, se détournant à dessein de ce que la nature contient de vil ou de terrible, n'y voit que ce qu'elle présente de noble et d'harmonieux. A lui s'oppose du tout au tout le « sensualiste » qui, par un goût pervers du bas ou du laid, n'a de regard que pour la misère physique et morale de l'humanité. Murillo ne nous cache pas la poussière collée aux pieds de ses mendiants ; et des peintres sensuels ne s'occupent que de flatter nos désirs.

A l'académisme des uns comme au réalisme des autres s'oppose le « naturalisme » qui n'embellit ni ne corrompt la vérité complète

de la nature. Sa plus haute expression a été encore l'art gothique. Comme l'Écriture ne dissimule pas les défauts du peuple et des princes élus, l'artiste gothique ne cache pas les fautes des saints et ne change pas les rois en demi-dieux : il tempère partout l'admiration par l'humilité, comme si la faiblesse de l'artiste devait être le reflet de la faiblesse de l'homme. Précisément, en respectant les défauts de ceux qu'il représente, il sait leur concilier notre tendresse, il leur confère une individualité qui nous les rend aimables parce qu'elle les fait vivants. Nous retrouvons dans sa simplicité naïve la familiarité que nous éprouvons pour les objets mobiliers qui nous entourent et la nature entière qui s'étend autour d'eux.

Cette humilité prédisposait l'artiste gothique à la prédilection pour la végétation. Dans aucun art elle n'a été l'objet d'une étude plus patiente ni plus fidèle, au point qu'on a pu soutenir que l'art gothique tout entier procède de l'imitation des forêts : l'ogive rappellerait la croisée des branches des arbres, la colonne gothique des troncs sylvestres. C'est méconnaître entièrement et renverser le rapport de la nature à l'art. C'est l'art qui, loin d'imiter la nature, ne s'en inspire que pour la faire comprendre. Quand Ruskin vérifie sa doctrine sur l'art gothique par l'analyse de ses procédés, il montre que le sculpteur gothique n'a jamais copié une feuille ; mais que reconnaissant sur chaque plante ce que sa foliation a d'original, il en a fait comme une essence à partir de laquelle il a dérivé librement, mais naturellement, des applications sans cesse nouvelles, comme s'il collaborait à la création même de la végétation. (*Pier. Ven.*, p. 95.)

4. Il n'est pas étonnant que cette fantaisie se soit prolongée par le goût du grotesque que Ruskin ne fait ici qu'alléguer comme un témoignage de l'allégresse créatrice de l'imagination gothique.

L'analyse et l'évaluation du grotesque est faite longuement par Ruskin dans un des chapitres philosophiquement les plus intéressants de *Stones of Venice* (éd. compl., vol. XI, p. 135 3e ép., chap. III) sur la « Renaissance grotesque ».

En pensant au gothique, il distingue un vrai grotesque du faux (§ 49, p. 170) : « *The true grotesque being the expression of the repose or play of a serious mind, there is a false grotesque opposed to it, which is the result of the full exertion of a frivolous one.* » Le développement de ce texte montre que le grotesque blâmable est, pour Ruskin, celui dans lequel l'homme est livré tout entier à cette dépréciation intime de lui-même que le grotesque enveloppe. Le mauvais grotesque est celui où l'homme n'est que grotesque. Il reçoit sa valeur quand il reste en opposition et par suite en liaison avec la profondeur et le sentiment de l'infinité, comme le veut la conception exposée du naturalisme.

5. Quelques mots nous suffiront pour définir les deux derniers caractères de l'art gothique ou, pour mieux dire, de la vie noble telle que la conçoit Ruskin. Ce qu'il entend d'abord par « rigidity » (§§ 73-5), c'est l'essence dynamique de tous les éléments, pourtant immobiles, du gothique. L'architecture antique a été une architecture au repos ; et ce repos est inertie. Au contraire l'inquiétude est au principe de l'art chrétien ; et cette inquiétude, en s'enfermant dans les formes solides de l'architecture, les anime de sa tension. Tout y est mouvement à l'état naissant, mais mouvement fidèle. L'équilibre y est vivant, et ne cesse d'amorcer un élan que la décoration justement épanouit, un peu comme l'hiver du Nord renferme en lui-même la vie de la végétation que le printemps va faire se manifester et s'ouvrir.

« Strength of will, independence of character, resoluteness of purpose... and that general tendency to set the individual reason against authority and the individual deed against destiny, which in the Northern tribes has opposed itself throughout the ages to the languid submission in the Southern of thought to tradition and purpose to fatality, are all more or less traceable in the rigid lines, vigorous and various masses, and daringly projecting and independent structure of the Northern gothic ornament » (§ 77).

6. Enfin comment ne pas retenir et admirer cette abondance qui distingue l'art gothique à première vue. L'artiste prodigue son travail, il le donne sans compter parce qu'il est animé par sa générosité. Elle manifeste la sympathie des cœurs, qui associe les plus humbles et même les plus maladroits à la création de l'œuvre commune, en même temps qu'elle révèle leur accord intime avec la fécondité inépuisable de la nature. La composition ne s'y présente jamais comme l'imposition extrinsèque d'une forme ou d'une règle qui brutaliserait ou seulement subordonnerait sa

matière ; la composition, le dessein y sont identiques à cette génération organique qui ne sacrifie ni l'unité du tout à ses parties, ni la valeur des ornements et des détails, qui font de cette unité une infinité, inachevée parce qu'elle est inépuisable.

On peut comparer cette analyse du gothique par Ruskin avec celle de HEGEL. *Esthétique*, trad. Bénard, t. I, pp. 374-389 : reproduit dans *Hegel*, choix de textes et étude du système philosophique par Paul ARCHAMBAULT (*Les Grands Philosophes*, Paris, L. Michaud), pp. 165-178. L'un des thèmes principaux de Hegel consiste à montrer que la cathédrale gothique coupe le chrétien du dehors, de la nature et le ramène sur lui-même pour immédiatement le lancer par le mouvement vertical des piliers et des fenêtres vers le ciel et l'infini.

4) SCIENCE ET ART

L'opposition entre l'art fini et parfait, qui, à la suite de l'antiquité païenne, manifeste l'esprit de la Renaissance, et l'art gothique, qui, comme le christianisme même, révèle la supériorité de l'infini sur tout ce qui est déterminé, se prolonge le plus naturellement du monde dans la distinction de la science et de l'art. Tous deux sont soumis à la vérité ; mais la vérité, quand on cherche à *savoir*, est la vérité des choses en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de la présence de notre esprit sensible ; la vérité que cherche l'artiste est au contraire celle des impressions que ces choses font sur lui ; et à ces impressions il collabore ; mais comme ces impressions constituent en somme la nature telle que la sensibilité humaine la connaît, la vérité de l'art n'est pas inférieure à celle de la science.

« La mission de l'art est de représenter les apparences et d'augmenter leur impression naturelle sur les êtres vivants, tandis que l'œuvre de la science consiste à remplacer l'apparence par le fait, l'impression par la démonstration. Tous deux se préoccupent de la vérité : l'un de la vérité d'aspect ; l'autre, de la vérité essentielle. L'art ne représente pas les choses faussement ; il les reproduit telles qu'elles apparaissent aux hommes. La science étudie les relations des choses entre elles ; tandis que l'art étudie leurs relations avec l'homme, ne posant qu'une question à tout ce qui lui est soumis, mais la posant impérieusement : il veut savoir ce que chaque chose fait éprouver aux yeux et au cœur de l'homme et ce qu'il en peut résulter. » (*Pier. Ven.*, tr. fr., pp. 185-6.)

Ruskin pouvait en tirer que le savant abstrait, dessèche, appauvrit la réalité et à la limite la matérialise, mais c'est l'artiste qui l'intéresse et l'émeut :

« La fonction de l'artiste en ce monde est d'être une créature voyante

et vibrante, un instrument si tendre, si sensitif qu'aucune ombre, aucune lumière, aucune ligne, aucune expression fugitive dans les objets visibles ne puissent être oubliées et se flétrir dans les livres de mémoire. Son rôle n'est pas de penser, de juger, d'argumenter ou de savoir : le cabinet de travail, la barre du juge, la bibliothèque sont faits pour d'autres hommes, pour d'autres travaux. Il pourra penser ou raisonner, de temps en temps quand il en aura le loisir : acquérir les fragments de science qu'il pourra récolter sans se courber ou atteindre sans effort, mais aucune de ces choses n'est faite pour lui. Sa vie n'a que deux buts : voir, sentir. » (*Op. cit.*, pp. 186-7.)

Ainsi Dieu s'exprime par la diversité de nos vocations.

« Chaque homme est doué en vue de son œuvre. A celui qui doit être un homme d'étude, Dieu donne les facultés de réflexion, de logique, de déduction ; à l'artiste, il donne les facultés de perception qui éprouvent et conservent les sensations. Et l'un de ces hommes serait incapable d'accomplir l'œuvre de l'autre, ni même de la comprendre.., Toute la science du système planétaire ou de la courbe des projectiles ne saurait rendre un homme capable de représenter une cascade ou une vague et tous les membres de Surgeon's Hall ne sauraient rendre le mouvement naturel d'un corps engagé dans une lutte violente comme le fit il y a des centaines d'années le fils d'un pauvre teinturier : le Tintoret. » (Pp. 187-8.)

Cette opposition entre la science et l'art, qui enveloppe l'une des plus précieuses intuitions et peut-être la plus philosophique de Ruskin, se laisse illustrer par une confrontation qui lui est chère : celle du miroir de Venise et du miroir de l'industrie moderne. Celui-ci arrive à une sorte de perfection à la limite ; sa matière est devenue si pure et si transparente qu'elle disparaît dans sa fonction. Les objets se reflètent dans son eau comme ils sont pour une pensée géométrique et physique qui les réduit à leur sécheresse conceptuelle. Ils sont scientifiquement vrais. Mais ils consomment le sacrifice de l'imagination à la perception. Les miroirs de Venise n'avaient ni leur limpidité ni leur uniformité : ils étaient plus ou moins glauques, mi-clairs, mi-opaques comme des étangs ; mais dans leur atmosphère trouble et chargée de mystère, les murs et le mobilier qu'ils reflétaient s'enfonçaient et se perdaient comme dans un pays de rêve ; et les âmes qui les y cherchaient croyaient y retrouver, comme elles font parfois dans une gemme, la profondeur de leur propre inconnu.

5) La joie de vivre et l'amour de Dieu par l'émotion artistique

En assignant à l'art la mission de « faire vibrer » les impressions que la perception des choses et des corps nous propose, Ruskin n'a pas seulement défini une doctrine, il a enseigné une manière de vivre. Tout au cours de son existence il a vérifié la valeur de ce qu'il professait en vivifiant sa propre expérience. Aussi c'est par quelques vérifications rapides de cet art à transfigurer la réalité en y retrouvant, dans une même épreuve, l'esprit qui l'agrée et Celui qui la crée, qu'il faut terminer ce résumé de la morale de Ruskin, pour y montrer sa méthode de salut par l'art.

Quand, à propos de la flamme de l'Enfer, il avertit que la fin, le but de l'artiste ne peut être d'en reproduire les formes, mais de faire sentir *its unquenchableness, its inner fierceness* (*N. of G.*, p. 66), son inextinguibilité, sa férocité dévorante, il signifie que pour lui la médiation entre la forme ou la qualité données et l'émotion artistique, dont les vagues doivent s'épandre en nous, est ce qu'on peut appeler une essence ouverte, provoquée par le sensible, mais déjà mentale par son pouvoir de leur imprimer une puissance de suggestion, qui nous fera achever le sensible dans la spiritualité de la beauté. La forme du feu en l'immobilisant l'éteint ; il faut que la pensée de l'avidité intime et implacable de la flamme, qui sur la terre n'est jamais flamme autant qu'elle doit l'être dans l'Enfer, inspire au peintre le dessin et les couleurs qui à lui et à nous la feront ressentir. Alors la flamme nous taraudera et nous consumera. Le fini qui est le caractère d'une forme sans suggestivité sera changé en l'impatience de la flamme destructrice qui est infinie à sa manière, de la flamme qui détruit sans se détruire, de la flamme infernale qui ne doit pas cesser de brûler.

Aussi, quand il part de perceptions données, soit de la nature, soit d'œuvres d'art, ce qu'on pourrait appeler son induction esthé-

tique, qui ne cherche pas une loi, mais une essence suggestive, essaie-t-elle en tâtonnant, comme nous avons vu le sculpteur gothique le faire devant la feuille, de trouver le trait pensé qui vivifiera son impression de la chose perçue, l'intimisera en émotion admirative et joyeuse (1). Devant la soldanelle (*Pag. ch.*, p. 35) qui perce des trous dans la neige des Alpes, pour atteindre à la lumière du soleil, il reconnaît une « victoire morale » de la vie qui est faite pour éveiller notre adoration ; quand le printemps groupe en grappes éparses les fleurs, au point de les écraser les unes contre les autres (7), c'est que l'amour les rapproche pour les serrer le plus près possible toutes ensemble. D'où vient la beauté d'une draperie ? (125). De « quelque chose de plus qu'une nécessité » ! Elle exprime la lutte entre la gravitation qui pèse matériellement sur elle et la vie qui lui imprime son mouvement ou son calme. Légère et volante, comme dans le voile d'une Victoire antique, elle manifeste le pouvoir de l'esprit imprimant son agitation aux choses ; mais plus puissante est l'expression de la draperie monacale, qui révèle la volonté d'un « repos saint et sévère ». Le toit de la chaumière est presque la chaumière entière : il écrase, il cache les murs, masque les portes et les fenêtres ; d'un peu loin on ne voit que lui (147). Il faut ne voir que lui, car c'est lui qui révèle l'âme de la maison, il est l'abri, ce qui recouvre « la tendresse et l'hospitalité ». L'homme qui est « sous son toit » y vit heureux et il y attend ses amis ; celui qui est « dans ses murs » s'y garde et déjà s'y défend. Retrouvons ainsi par l'art le charme de chaque chose, de chaque forme, de chaque mouvement : nous en serons immédiatement ennoblis. La vulgarité n'est qu'un défaut de sensibilité (191). En amenuisant l'objet entre l'âme de celui qui vit avec lui et l'âme de celui qui le contemple, l'artiste fait

(1) Pour que le lecteur français puisse se reporter plus aisément aux quelques exemples auxquels nous ne pouvons guère ici que faire allusion, nous les choisissons dans les textes réunis par R. DE LA SIZERANNE, dans ses *Pages choisies* de Ruskin. C'est donc à ces pages que renvoient ici les références de notre texte.

de la beauté pour nous la médiation spirituelle de la relation entre deux esprits et de la beauté elle-même la révélation de la valeur propre de chacun des événements de l'expérience perceptive ; et quand il ne s'agit plus d'un objet, mais de l'objet, de la nature entière, cet esprit vers lequel l'art nous ramène ne peut être que Dieu. L'admiration est la révélation sous ses espèces artistiques.

6) Réflexions critiques

1. Que peut-on reprendre aux analyses artistiques de Ruskin en ce qu'elles comportent de positif ? Avoir compris l'art gothique et Turner suffirait à prouver la valeur de son goût. On doit pourtant marquer les limites que lui a imposées l'étroitesse de certaines de ses appréhensions morales. En privilégiant l'exigence de l'infini dans l'art au détriment de l'unité, il a glorifié l'imperfection, l'inquiétude, la dissymétrie, à l'encontre de la perfection, de la beauté formelle. Faut-il reconnaître ce privilège ? D'abord par cette partialité d'autres sont autorisés à la partialité contraire et fondés à privilégier l'idéal classique de l'art, l'esthétique rationnelle. Puis, contre ces deux partis pris, d'autres, à estimer qu'une esthétique complète doit concilier la participation à la valeur comme unité, ici la beauté objective, à la participation de l'infini, qui s'ajoute à la beauté comme sa suggestivité. Il n'est jamais impossible qu'un artiste soit assez grand pour concilier la perfection de la forme, du rythme et de l'équilibre avec le génie qu'il faut pour y faire ressentir comme une promesse d'infinité. Quand Ruskin objecte que la perfection est plus qu'humaine, il est aisé de lui répondre que cette objection confond la perfection déterminée d'une phrase impeccable ou d'un corps irréprochable avec la perfection absolue de Dieu, et que la finalité témoigne pour l'Esprit aussi évidemment que la visée de l'Infini.

2. En reprochant aux croyances morales de Ruskin d'avoir rétréci son goût, on le critique déjà d'avoir subordonné l'art à

la morale. Si l'on pense que l'art a sa mission propre et que par suite la moralité de l'artiste, non comme homme, mais en tant qu'artiste, se limite au devoir de devenir le plus grand artiste qu'il peut, on doit en conclure que l'on ne peut pas condamner une œuvre d'art pour cette raison que les mobiles présupposés par son contenu semblent, ou même sont moralement méprisables. Son puritanisme exclut des œuvres comme sensuelles ; son *cant*, son souci de tenue, résultant de son caractère à haute tension, à forte « secondarité », à structure rigide, et de son éducation, lui font condamner les « magots ». N'est-ce pas revenir à la confusion qu'il a dénoncée entre la science et l'art, puisque c'est en somme confondre les sujets des œuvres et ces œuvres mêmes ? Condamnerait-il *Macbeth* qui met en scène la déloyauté et l'assassinat ? Quel que soit le sujet que traite l'artiste, quand il ne cesse pas d'en être un, ce sujet ne peut plus être même obscène ou vil, car le génie artistique s'élève jusqu'au désintéressement, qui sublimise l'agréable, comme le pénible, dans l'admirable. L'art vise l'union de l'esprit avec l'Esprit universel en tant que vitalité ; mais il comporte autant de voies qu'il y a d'artistes. Ruskin a trouvé la sienne ; elle ne l'autorise pas à nier les autres.

3. Il reste que Ruskin nous laisse l'exemple précieux d'une esthétique qui devient morale en ce que son auteur en a fait le moyen de son affinement intime et de sa joie. Une esthétique érudite, historique, n'est qu'objective : elle omet la sensibilité et la subjectivité en considérant les œuvres à part de leur référence à nous. Ce n'est qu'une connaissance stérile si elle ne se met au service d'une esthétique spirituelle qui, suivant l'expression que Ruskin nous a donnée de l'art, transforme, transmute nos perceptions en émotions, change ce qui s'offre à notre vision en nuances exquises de notre sensibilité. De cette esthétique Ruskin a prouvé l'efficacité en l'éprouvant. Faute de métaphysique il n'en a pas sondé la profondeur ; mais au moins l'a-t-elle introduit dans une vie enchantée, dont on peut dire qu'elle a connu la participation

métaphysique par l'art à son premier degré, celui qui exclut le sentiment philosophique de l'éternité de la valeur en sa source, mais le donne de manière enveloppée dans le renouvellement indéfini de la qualité. Peut-il y avoir rien de plus précieux pour l'homme que de réussir à retrouver, minute par minute, dans l'expérience du monde et l'épreuve de la vie ce qu'ils comportent de grâces, pour nous les faire ratifier et célébrer ?

X. — CONFORMISME ET SPIRITUALITÉ D'APRÈS BERGSON

L'ouvrage de Bergson où il est expressément traité de morale est le dernier de ses livres publiés de son vivant, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion* (Paris, Alcan) : il est paru en 1932. On s'égarerait si l'on y cherchait proprement ce que l'on appelle une morale, à savoir une liste de biens ou de devoirs que les hommes doivent poursuivre ou accomplir. Même dans le quatrième chapitre du livre où certains problèmes de morale appliquée sont abordés, on ne trouve pas un exposé systématique des règles qui doivent obliger l'action humaine. Il est évident qu'une philosophie qui fait de la durée, sinon le principe des choses, du moins l'étoffe de la réalité vitale et métaphysique, doit laisser la plus grande part à la contingence historique dans l'action. Le dynamisme est pour Bergson le caractère essentiel tant de la vie que de l'esprit : dès lors le problème principal de la morale doit lui apparaître comme celui de son efficacité. Ce qu'il doit donc se demander, ce qu'il se demande, c'est comment la morale peut « avoir prise sur les âmes ». (*Deux sourc.*, p. 63.) Ce qu'il recherche, ce sont les « forces » sans lesquelles la raison ne pourrait rien. Puisque pour lui c'est à tort que les philosophes ont attribué « à telle ou telle représentation de l'intelligence la puissance d'entraîner la volonté : comme si une idée pouvait jamais demander catégoriquement sa propre réalisation ! » (p. 97), « non pas certes qu'une idée pure soit sans influence sur notre volonté. Mais cette influence ne s'exercerait avec efficacité que si elle pouvait être seule » (p. 64) ; il faut bien que la « raison » reçoive la puissance

qui lui manque et sans laquelle elle n'a que « la valeur... d'une belle œuvre d'art » (p. 67). De ces puissances, extra-intellectuelles, on voit tout de suite qu'elles doivent provenir de plus bas et de plus haut que l'intelligence. N'y aurait-il qu'une source infra-intellectuelle de la morale ? La moralité serait renvoyée dans la nature. Serait-elle exclusivement transcendante ? Elle ne serait plus nôtre. Il doit donc y avoir deux sources de la morale. Quelles sont ces deux sources ?

1) La pression sociale

Les considérations bergsoniennes sur l'obligation morale qui s'enferment dans le premier chapitre des *Deux sources de la Morale et de la Religion* prennent la suite de l'*Évolution créatrice*. Dans ce livre la durée, qui avait été donnée dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à l'intuition métaphysique du moi en lui-même, avait été retrouvée comme élan vital à l'origine et au sein des espèces vivantes. Au cours de la vie elle a bifurqué, conduisant, suivant l'une des directions, à la formation des sociétés d'hyménoptères, suivant l'autre aux sociétés humaines, dans lesquelles l'intelligence, caractéristique de l'homme, a introduit de l'indétermination. C'est suivant cette seconde direction que va apparaître l'obligation morale, premier objet de l'intuition morale. L'obligation est « simple », elle n'est pas composée de parties ; mais comme les forces qui confluent en elle l'affectent différemment, le mieux est pour ainsi dire de la monter, d'aller de l'une de ses extrémités, l'extrémité inférieure, à l'autre, pour se mettre enfin au centre, où le passage de l'une à l'autre prend le caractère d'un mouvement ; mais d'un mouvement indivisible, comme se montre tout mouvement si l'on ne commet pas la faute de remplacer son intuition vivante par les résultats de la dissection que lui fait subir l'intelligence analytique. L'obligation morale est à la rencontre de deux composantes : commençons par la composante inférieure, celle qui y prolonge l'élan vital.

Sans l'intelligence dont l'indétermination amène l'hésitation, l'action humaine se réduirait à l'obéissance automatique à l'instinct. A supposer qu'une fourmi pût s'éveiller aux forces qui la poussent (p. 33), cet éveil la tirerait de l'état « somnambulique » (p. 94) où elle vit. Tant qu'elle agit par la puissance de l'instinct, elle est en deçà de l'obligation, car celle-ci se réduit à la « nécessité de la vie ». En nous qui sommes doués de réflexion, il sera toujours vrai que l'obligation « est dans la place », que « nous sommes obligés » (p. 94) ; mais une possibilité de discuter avec l'obligation nous est accordée, de sorte que l'instinct ne suffit plus. Aussi sommes-nous à un plan un peu supérieur, celui de l'habitude. — Mais on parle d'ordinaire comme si les habitudes que nous devons recevoir de l'éducation, puisqu'il n'y a pas de transmission des caractères acquis, pense Bergson, étaient indépendantes les unes des autres. Ce ne peut être le fait des habitudes qui nous intègrent dans une société. Celles-ci, pour que la société subsiste, doivent recevoir une force diffuse d'une unité profonde : c'est ce que Bergson appelle le « tout de l'obligation », parent de l'unité vitale qui maintient l'organisation des fonctions à l'intérieur d'un même vivant : il prête à chacune des obligations particulières qui obligent l'individu « un souffle de vie », une puissance de nous déterminer qui assure leur efficacité sur nous. Que l'urgence sociale nous étreigne, qu'il faille que l'individu subordonne la considération de son intérêt propre au salut du peuple, le champ d'hésitation ouvert devant l'individu par sa réflexion se referme ; et il éprouve l'habitude sociale comme une force dont il traduit la toute-puissance sur lui en l'appelant le devoir, en prononçant le verdict : « Il faut parce qu'il faut » (p. 17). L'efficience de ce mot de devoir vient de ce qu'il renvoie, d'une habitude à l'invitation de laquelle nous résistons, au tout de l'obligation, « extrait concentré, quintessence de mille habitudes spéciales » (p. 17). Nous y découvrons la première force, « la pression » dont la nature est sociale et plus profondément biologique : elle continue en nous l'élan vital, forme

incarnée de la durée. Son essence est d'être une poussée ; elle agit sur nous par derrière.

Il semble que la poussée participe de cette insuffisance d'élan qui est, à l'intérieur de notre monde au moins, le défaut de l'élan vital. L'antagonisme des représentations qui a résulté de la résistance de l'individu à l'obligation est destiné à s'amortir en périodicité. La pression n'est capable que d'entretenir une identité, une répétition des « petites sociétés » que la nature réduite à sa seule force est incapable de dépasser. De l'obéissance à la pression, qui est le résultat d'un dressage, ne peut provenir qu'un conformisme, bon certes pour maintenir la société, mais impuissant à produire une création. Ce serait une erreur de croire que c'est suivant une direction rectiligne que l'on peut passer de la famille ou de la cité à l'humanité. Il faudra que la pression soit dépassée, qu'une force d'une autre nature et d'une autre origine la transcende pour qu'un nouvel ordre social apparaisse. Par rapport à cette éventualité, la pression caractérise l'obligation en tant qu'elle exprime une société close, une justice fermée.

Jusque-là l'obligation se présente à nous comme définie, déterminée, « stylisée » (p. 19). C'est une forme plus qu'une matière. Elle se pense ; sur elle l'âme se replie comme pour se contracter. Le travail par lequel l'obligation se définit et se fait obéir est comme un encerclement, dont l'effet est de fermer toutes les voies devant l'individu sauf une. Une route est tracée, l'homme la suit. Il ne « prend pas à travers champs » (p. 13) comme il fera quand l'obligation va devant lui s'élargir et accroître la tension de l'esprit.

2) Le redressement

Entre l'obligation telle que nous venons de la voir, « l'obligation nue » et l'obligation comme ouverte à laquelle nous allons accéder, se trouve le mouvement qui actualise la première comme médiation de la seconde. « Entre l'âme close et l'âme ouverte, il y a l'âme qui s'ouvre » (p. 61). La condition préalable de cette

ouverture, de la conversion qui va s'ensuivre est le respect, qui est « un besoin de s'effacer » (p. 65). Il semble que la fonction préalable de la discipline soit d'amener l'individu à écarter ce qui l'empêche d'atteindre à une vertu supérieure. La morale est pour Bergson plus négative que positive : elle est faite pour dissiper les obstacles qui ne sont que des productions fallacieuses et nocives de l'intelligence. Le propre de celle-ci est, ici comme partout, de couper. Comme l'a vu Schopenhauer elle isole l'individu des autres et de la réalité, elle le fait naître à lui-même et à la solitude en lui-même en lui donnant le sentiment de la mort, bref elle suscite l'égoïsme. Il faudra donc que l'individu se relève. La péripétie centrale de la moralité est « un redressement » (p. 62). Mais sans doute ce redressement ne doit pas être entendu comme un effet du vouloir. Il est déjà la manifestation d'un sentiment plus intime de libération qui va nous permettre « la marche en avant » ; et cette libération enveloppe à son origine l'influence de la force spirituelle qui vient ajouter son attrait à la poussée.

3) L'aspiration

Les deux noms par lesquels Bergson indique l'intervention de ce « flux descendant » (p. 101) qui manifeste dans notre monde l'influence de l'esprit sont ceux d'aspiration et d'attraction. Il faut les prendre ensemble. Du côté de l'esprit, c'est *attraction* qui convient ; et l'on peut observer que l'aspiration est déjà un attrait ; mais c'est un attrait suspendu, s'interrompant, accompagné du sentiment de son insuffisance. Il faut en effet que la morale soit maintenue à sa hauteur qui est celle d'une médiation, au-dessus de la spontanéité vitale, au-dessous de la révélation divine qui sera de l'ordre de la religion. L'aspiration est comme un feu mal éteint (p. 47) ; il se ranimera par l'approche d'une ardeur étrangère, c'est celle du héros dont l'appel va déjà manifester par son origine et son efficacité que la force supérieure de la moralité s'oppose à la plus basse, comme le personnel à l'imper-

sonnel. « A l'origine des inventions..., il y a un homme » (p. 37). Le héros ou, si l'on préfère, l'inventeur moral, est un médiateur de sympathie ; et l'on voit devant soi comme s'indiquer une cascade de contagions, comparable à celle de l'*Ion* de Platon, suivant laquelle, pour Bergson, dans le sens de la descente, l'Esprit créateur engendre le mystique, puis, comme par attiédissement progressif, celui-ci l'inventeur moral, puis le héros, enfin l'homme dévoué qui suit le héros.

L'expérience au cours de laquelle l'obligation s'élargit et se tend jusqu'à devenir une émotion diffuse qui ne nous paraît pas venir d'un point périphérique de notre pensée, mais du centre même de l'âme, est « l'émotion créatrice », l'émotion « neuve », (pp. 39, 101), au cours de laquelle l'individu devient « une nouvelle espèce » (pp. 96, 98). L'émotion créatrice, originale dans chaque expérience, mais parente d'un domaine de la vie à l'autre, est une réception, dans laquelle l'âme est comme renouvelée et distendue de manière à se faire accessible à un degré supérieur de connaissance et d'initiative. C'est dans l'ordre de la morale par une dilatation progressive, mais discontinue, que la justice close est débordée par « la justice ouverte ». De même que le héros puise sa force dans l'amour, la justice ouverte peut être considérée comme émanant de la charité ; mais elle n'est pas encore la charité même, qui est au-dessus d'elle, à la hauteur du religieux. Des bonds, des sauts ont fait, à coups d'inventions, passer d'une société inférieure à une société plus juste et plus humaine. Ces interventions de l'esprit dans la durée, ces irruptions de création dans l'élan vital rompent avec ce qui précède, devront chaque fois être renouvelées. Ainsi il fallait « découvrir » la montagne, ressentir une émotion nouvelle devant elle : Rousseau l'a fait ; et les autres hommes l'ont éprouvée après lui.

Il est aisé de voir que pour comprendre l'aspiration, il faut s'élever plus haut qu'elle ; mais ce plus haut est plus haut aussi que la morale. Celle-ci a pour cime un enthousiasme, un « débor-

dement de vitalité » : on pourrait dire de la moralité suivant Bergson qu'elle s'enferme entre l'obéissance passive du soldat et l'ardeur entraînante du chef. Mais il n'est pas douteux qu'il y a pour lui au-dessus d'elle une valeur suprême, c'est celle qui se révèle au mystique, et éminemment au mystique chrétien, dans l'union avec Dieu : à ce sommet « la Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (p. 273). C'est à cela que nous aspirons, quelque chose de cela, mais appauvri et affaibli, que nous éprouvons, quand la force émouvante, puis mouvante de l'obligation, maintenant diffuse et ouverte, nous élève vers une représentation de société qui dépasse ce que la société a déjà réalisé. S'il faut aspirer pour être soulevé au-dessus de la nature, l'aspiration est la conscience morale elle-même, telle qu'elle transcende notre conscience en tant que donnée. L'intuition morale est la transition entre l'intuition métaphysique, froide et encore théorique, de la durée, et l'intuition religieuse, brûlante et créatrice, de l' « éternité jaillissante ».

4) Unité primitive des deux sources

« Toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique. » Ce texte, la dernière phrase du chapitre (p. 103), suffit à indiquer que la dualité des sources n'est que dérivée. Il ne faut pas interpréter l'opposition de la morale « close » et de la morale « ouverte » qui résulte de l'opposition entre la pression infra-intellectuelle et l'aspiration supra-intellectuelle, comme une opposition absolue, une sorte de manichéisme. Pour nous, dans notre expérience interne, elles sont deux, mais, dans l'économie de la philosophie bergsonienne, elles ne peuvent que diversement manifester l'unité de l'origine suprême des choses.

Voici comment on peut se le représenter. Dieu est, dans son intimité, inaccessible à nous : il est pour lui. Si la spiritualité est le mot suprême, celle-ci entraîne le pour-soi. Mais l'infinité divine

serait vaine, et par suite le néant, si rien n'en sortait, et la bonté divine, dont la visée essentielle est d'aimer et de se faire aimer, doit créer. Il en suit que l'éternité se déploie dans l'émission de la durée, essence continue et labile, de l'élan vital, qui doit être à demi-réel, c'est-à-dire à moitié détaché de sa source, à moitié participant de son intériorité. C'est l'élan vital qui se prolonge dans la pression. Mais, à cause de l'extériorité relative de la durée par rapport à sa source spirituelle, cet élan reste faible ; on peut même dire qu'il est à chaque instant menacé de se détendre, de défaillir, et il faut que des expressions, cette fois non plus médiatisées et alourdies de matérialité, mais directes et pures, de l'Esprit viennent successivement insuffler à la durée une nouvelle force et plus de spiritualité. C'est ce qui se fait dans toute émotion créatrice, mais, au-dessus de toutes, dans celle dont toutes les autres ne sont que des « échos », l'intuition mystique. Si l'on appelle vie le rapport entre l'esprit et ses manifestations, c'est la vie, dans sa source spirituelle, qui est aussi bien au principe perpétuel de la durée, création continuée, que des éruptions qui l'accélèrent de manière discontinue, créations extemporanées. Dans ce dernier cas « le principe de propulsion intervient directement, et non plus par l'intermédiaire des mécanismes qu'il avait montés » (p. 52).

5) Remarques critiques

Ce concours même, dans l'obligation, des deux sources que nous venons de reconnaître appelle une première question à laquelle Bergson n'a pas voulu satisfaire, sans doute pour laisser à faire à l'invention, permise par la contingence de l'histoire : suivant quelle proportion et de quelle manière se composent la pression et l'attraction ? En nous atteignant l'influence spirituelle doit se déterminer, mais cette détermination peut se faire de plusieurs façons. La pression y contribue, mais doit-elle être plus ou moins efficace ? Est-ce un frein, dont il est souhaitable qu'il soit plus

serré, de manière à assurer le progrès d'une société sans la laisser compromettre ; ou au contraire les manifestations les plus hautes de la spiritualité doivent-elles transcender la société close au point de la supprimer au profit d'une forme toute nouvelle de la société ? Bergson doit-il être entendu comme un révolutionnaire ou comme un réformiste ? De Socrate et des philosophes qui l'ont accusé d'avoir mis en péril les croyances et l'existence d'Athènes, qui a raison ? Ou encore la pression doit-elle se juxtaposer avec l'attraction de la façon dont cela se fait dans un rite, dont la détermination s'explique par l'histoire d'une société, mais appelle un mouvement d'élan religieux, tout intérieur et spirituel, qui l'utilise comme véhicule en disqualifiant la matérialité du rite par l'esprit qu'il y met ? Ne pourrait-il y avoir un domaine de la pression et un autre de la spiritualisation ? Et ainsi de suite. Il semble que les possibilités concrètes de la rencontre entre les deux composantes sont très nombreuses. La moralité n'est-elle pas alors dans l'acte intellectuel par lequel un homme invente leur composition ?

Cette remarque préalable nous amène aux critiques soulevées par cette doctrine en elle-même. Elles n'en diminuent pas la valeur ; elles permettent de la compléter :

1° C'est d'abord que cette morale a pour caractère manifeste de diminuer l'importance de tout ce que les moralistes mettent d'ordinaire dans la morale : à savoir la volonté et ses déterminations. Généralement le bergsonisme est incertain sur ce qu'est le moi. Celui-ci semble le plus souvent noyé dans la durée où il ne se dessinerait de façon fugace que par la concrétion d'une structure dont il serait le centre, mais condamnée à être bientôt dissoute. Or ce qui constitue un moi en le distinguant d'un autre, c'est la volonté et c'est de la manière dont on use de la volonté que la morale traite d'ordinaire. Par là les concepts les plus importants de la morale sont le choix, la responsabilité, l'effort, la règle. Ils apparaissent dans la morale bergsonienne comme discrédités par leur superficialité. Spinoza refuse d'ajouter la

volonté à l'entendement ; les idées ont dans sa doctrine une force suffisante pour s'affirmer elles-mêmes. Bergson s'oppose à lui en tant que celui-ci est intellectualiste ; mais il ne fait guère que transporter la suffisance, la toute-puissance sur nous des idées, aux forces qui semblent se rencontrer en nous pour décider entre elles ce que nous ferons. On peut y ajouter notre consentement ; mais ce consentement est-il nôtre si notre initiative est dissoute dans leur composition ?

2º En discréditant la volonté, Bergson disqualifie l'intelligence morale. Il semble à lire certains passages de Bergson que l'intelligence ne soit qu'une maîtresse assez perfide d'erreurs et de fautes. Car par rapport à la pression, ou elle la recouvre de prétendus motifs qui sont réellement inopérants, et elle est mensongère ; ou même elle la fait dévier, comme il arrive quand l'intelligence trompe la nature en coupant entre l'instinct sexuel et la procréation, et elle est mauvaise ; d'autre part par rapport à la spiritualisation, celle-ci ne doit-elle pas écarter les illusions forgées par l'intelligence pour être accueillie de nous ? Que vaut donc l'intervention de la réflexion dans la vie morale ? Faut-il la condamner comme illusoire ou comme dangereuse ? La conclusion ne peut pas ne pas paraître redoutable ;

3º On comprend l'attitude de Bergson si l'on pense que cette doctrine morale est en réalité subordonnée, à la manière d'une introduction, à la théorie de la religion, qui contient les deux chapitres suivants du livre. Une philosophie de l'intuition comme l'entend Bergson est une philosophie à visée religieuse. Mais il en résulte que la morale n'est plus qu'une propédeutique de la religion. Est-ce respecter la nature propre de la morale ? Morale et religion font deux : par des caractères essentiels elles s'opposent, serait-ce pour servir le même esprit. Ainsi la religion est entraînée par une visée d'anarchisme spirituel ; elle nous pousse à l'amour avec l'arrière-pensée que si les hommes s'aimaient parfaitement, il n'y aurait plus alors besoin de morale. En fait l'originalité de

celle-ci reparaît dès qu'on s'aperçoit que l'amour pur, infini, n'est pour une conscience humaine qu'une limite supérieure, celle même de la conscience divine, et que par suite il faut des devoirs et des règles pour obvier aux insuffisances d'une spontanéité qui, même quand elle souhaite de devenir une spontanéité supérieure, sublime, la sainteté, ne peut y atteindre. Dès lors ne fallait-il pas étudier la moralité dans sa complexité humaine, même après avoir reconnu les forces, primitive ou transcendante, qui l'inspirent ?

Cette étude ne supprime pas le prix des idées bergsoniennes en morale. Elles sont excellentes pour détourner de l'ὕβρις, de l'exaltation partiale et obstinée de la volonté. La science a développé dans l'humanité occidentale le sentiment de sa puissance sur la nature. Il est naturel qu'il entraîne à la volonté de puissance. On en arrivera à tendre la volonté jusqu'à l'entraîner dans des entreprises où, à cause de son aveuglement et de sa témérité, elle deviendra destructrice, aussi bien des moyens dont elle peut disposer que des énergies qu'elle utilise. Le seul terme de cette hypertrophie de la volonté sera la dévastation et l'épuisement. Elle n'aura fait que du mal. En élevant au-dessus de la liberté ambitieuse et égoïste la liberté spirituelle, en rappelant à l'homme qu'il ne vaut, comme vivant, que par le passé dont il sort, et comme créateur, que par l'esprit qui l'inspire, la morale bergsonienne a rempli la mission la plus haute qu'un intuitionnisme puisse se proposer. A la source de la vie, s'il ne met pas le vouloir, c'est qu'il y a reconnu l'amour.

Pour une étude critique, plus poussée, de la morale de Bergson, on peut lire
Le C. R. de la discussion sur *Les Deux sources...*, du 11 juin 1932, à l'*Union pour la vérité*, dans le *Bulletin* de la Société, d'avril-mai 1933 (Paris, 21, rue Visconti) ;

De W. JANKÉLÉVITCH, *Les Deux sources..., d'après M. Bergson* (*Rev. Méta Mor.*, janv.-mars 1933) ;

De Gabriel MARCEL, *Un événement philos. : Les Deux sources...* (*Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 avril 1932) ;

D'Albert MILLOT, *La Théorie bergsonienne de l'obligation morale et ses conséquences pédagogiques* (*Littérature, Philosophie, Pédagogie*, juillet 1932).

Un numéro spécialement consacré à Bergson a été publié, peu après sa mort (1941), par la *Revue Philosophique* (mars-août 1941) : *Études bergsoniennes* (Hommage à Henri Bergson), 342 p.

DEUXIÈME PARTIE

LES FORMES ET LES FORCES DE LA CONSCIENCE MORALE

I. — LA CONSCIENCE MORALE

1) Conscience et conscience morale

S'il est vrai que tout ce que la philosophie appréhende et la philosophie elle-même n'ont d'existence que par l'esprit conscient qui les agrée ou se les donne, cela doit être vrai de l'éthique et de tous ses objets ; et même, s'il est possible, cela doit apparaître avec une clarté plus éclatante encore de tout ce qui est moral, puisque rien ne peut l'être que par référence à un esprit qui y engage sa responsabilité. Certes pour « avoir une conscience », il faut d'abord en « être » une ; mais où celle-ci devient morale, l'étreinte par laquelle elle possédait son contenu se resserre. Ce que nous devons donc d'abord nous demander, c'est la signification de ces mots de « conscience » et de « conscience morale ».

Il convient préalablement de distinguer avec soin les deux termes de *conscience* et de *connaissance* qui sont souvent pris l'un pour l'autre. La conscience au sens le plus compréhensif est cette lueur diffuse qui accompagne, enveloppe, éclaire tous les contenus d'un esprit, que d'ailleurs ce soit un objet de connaissance (comme une perception ou un jugement), un acte voulu, une impression qualitative ou un sentiment, si différentes que soient les démarches qui les donnent à la conscience. La connaissance n'est strictement la conscience qu'en tant que celle-ci prend l'attitude qui consiste à connaître, c.-à-d. à se retourner sur un objet supposé donné à l'esprit, pour l'analyser et le comprendre. En ce second sens nous allons voir la conscience connaissante se distinguer des autres démarches de la conscience qui, au premier sens, les comprend toutes.

Le premier paradoxe impliqué dans l'expression de conscience morale, c'est qu'on semble distinguer la conscience de la conscience morale en lui ajoutant ce qualificatif, comme si on en faisait autre chose. Mais en outre, après avoir dénommé la conscience morale, on semble l'opposer aux autres spécifications de la conscience,

comme la conscience psychologique, artistique ou religieuse. Faut-il conclure de cette multiplicité d'expressions que l'esprit, dont la conscience est le clair foyer, soit divisible ? Comment serait-ce possible ? N'est-il pas essentiel à l'esprit d'être un ? Quand on distingue, il faut qu'une relation, de contradiction, d'opposition, d'exclusion ou de juxtaposition soit maintenue entre les termes distingués pour que la distinction demeure possible : « Il faut que ce soit un être unique, a écrit Aristote (Π. Ψυχ, III, 2), qui voie la différence entre le doux et le blanc. » Plotin a repris le même thème. (*Enn.*, IV, 7, § 6.) Au sein d'une distinction comme au sein d'une union, on suppose donc un seul acte : de même que des termes unifiés, des termes séparés doivent être maintenus ensemble par la vertu d'un embrassement où ils sont reliés au moment même où on les sait séparés. Comment alors dans cet esprit qui ne peut cesser d'être un, la conscience peut-elle donner lieu à des consciences, telle conscience se distinguer, formellement ou numériquement, d'une autre ?

La conscience plénière

Pour répondre exactement à ces questions, il convient d'abord d'éviter toute idée erronée de la conscience avant toute spécification. On pense et on parle d'ordinaire, surtout à notre époque férue d'individualisme, où chacun transporte avec soi un esprit de propriétaire, à cheval sur ses droits, comme si la conscience était par elle-même et toujours une conscience psychologique, la propriété secrète et close d'un sujet, animal ou humain, qui en exclurait complètement les autres. On a découpé dans la nature un organisme, un corps, comme si ce corps pouvait en être détaché à l'emporte-pièce, puis dans ce corps, en un centre hypothétique on ente la conscience, dont ce corps devient comme le récipient, qui l'isolerait du reste du monde et notamment des autres esprits. De là on glisse nécessairement à un solipsisme implicite suivant lequel chacun de nous saisirait des représenta-

tions qui, non seulement seraient les siennes, mais surtout ne seraient que les siennes. *Moi* voudrait dire *non-toi*. L'humanité serait une population de solitaires.

Nous n'entreprendrons ici ni l'examen des postulats et des dialectiques par lesquels nous nous changeons ainsi en insulaires, ni la discussion des conséquences qui en résultent pour la vie du moi et la condition de l'humanité. Il nous suffira de marquer deux points. Le premier, c'est que cette manière de penser et de sentir n'est pas une conviction vitale ; elle reste toute théorique ; c'est un jeu du loisir abstrait. Dès que la peur nous presse ou que l'amour nous sollicite, nous appelons, cherchons, trouvons l'autre qui nous secoure ou que nous puissions aimer ; nous admettons dès lors comme évident que nous pouvons entre nous interférer, nous pénétrer, nous comprendre, agir les uns sur et dans les autres par l'amitié ou l'inimitié. Le second, c'est que cette conscience que nous éprouvons comme nôtre ne pourrait atteindre à aucune valeur, vérité ou amitié, si elle ne pouvait se rencontrer avec autre chose ou d'autres que soi. Le vrai doit être un contact avec une réalité indépendante de celui qui l'obtient, ou il n'y aurait aucune différence entre le vrai qui est la connaissance de l'être et le faux qui enferme celui qui se trompe dans ses illusions. De même comment une justice, un orchestre, l'amour pourraient-ils être conçus et atteints si nous n'étions chacun qu'un « aquarium mental » sans communication avec un dehors et notamment un dehors spirituel ?

Le développement de ces considérations force à admettre que la conscience n'est pas primitivement ou exclusivement psychologique, n'est pas seulement un moi différent d'un toi. Par conscience, il faut entendre *le mixte d'un je et d'un moi*. Le *je pense* est un *je me pense*. Par je, est dénommée l'universalité de la conscience par rapport à toutes les consciences, ce moi premier et unique dont chaque moi n'est qu'un secteur, une émanation, une participation. Partout où le moi atteint à la valeur et dans

la mesure où il y atteint, il fait son unité avec le je ; partout où il la manque, le je se subjective en un moi, au sens dépréciatif de ces mots. La conscience n'est donc égoïste que par un acte de distinction qui se fait à l'intérieur du je, de même qu'à l'intérieur de la perception, ce qui est objectivement mien se sépare mentalement de ce qui est objectivement non-mien, mon argent de l'argent d'autrui. Il faut comprendre en effet comment peuvent s'opposer dans notre expérience le vrai et l'erroné, le juste et l'injuste, le beau et le laid, l'amour et la haine. Les esprits sont des sous-esprits à demi sortis de l'Esprit ; l'Esprit qui les anime et où ils baignent est le foyer d'où ils reçoivent lumière et ardeur, l'atmosphère qu'ils respirent et qui les nourrit (1).

Dans cette perspective, la conscience mesure à chaque instant ce que l'Esprit consent à donner de lui-même aux esprits, ce *quantum* et ce *quale* de vérité ou de bien, de charme ou d'intelligence amoureuse, qui inspirent notre attachement à la vie ; mais elle mesure aussi notre incapacité de nous approprier une plus grande part de la totalité de l'Esprit. La conscience n'est donc ni uniquement subjective ni parfaitement divine, de sorte qu'à partir de cette expérience mixte deux dialectiques sont toujours possibles : l'une qui tire vers la séparation, la réclusion des esprits entre eux et d'avec Dieu, vers un atomisme spirituel ; l'autre qui aboutirait à leur confusion, à un panthéisme mental. C'est précisément la possibilité simultanée de ces deux dialectiques opposées qui, les suspendant l'une par l'autre, force à admettre la solitude relative de chacun de nous, mais aussi notre interpénétration partielle.

1) Pour un développement plus poussé de cette thèse de l'*unipluralité* de l'esprit, cf. le premier vol. de la collection *Logos* *Introduction à la Philosophie*, pp. 257-263.

Les modes de la conscience

En opposant, à l'intérieur de l'expérience mentale qui vient d'être esquissée, des mouvements de séparation et des mouvements de réconciliation, nous impliquons la possibilité de modes de la conscience qui, sans la diviser, l'orientent dans des sens différents. De même qu'un dramaturge imagine des personnages qui participent de lui, restent en lui, sont lui jusqu'à un certain point, le *je* peut se procurer, suivant la démarche qu'il y emploie, un moi donné ou idéal, et un moi pensé ou senti.

De là quatre possibilités mentales auxquelles correspondent justement les divers modes ordinairement attribués à la conscience :

1° *La conscience psychologique.* — Supposons d'abord que l'esprit se dédouble de je en moi, autant qu'il le peut, de manière à faire du moi, ainsi donné au je, l'objet dont il ne serait plus lui-même que le témoin, il se fait alors conscience psychologique. La conscience psychologique est la connaissance théorique de soi : elle en commence la connaissance scientifique. Par l'introspection, elle reconnaît en elle-même telles données dont une analyse plus poussée fera les effets et les signes, soit du corps, soit de la matière extra-organique. A la limite elle ne s'apparaîtrait plus que comme le double épiphénoménal d'une nature dont l'état et les lois lui paraissent suffire à expliquer tout ce qui se passe en elle ;

2° *La conscience artistique.* — Admettons maintenant que, lorsque je me retourne sur moi-même, j'opère cette rétroversion de façon moins poussée, de telle sorte que je n'arrive pas au plan où les données constitutives du moi atteignent à ce desséchement analytique qui en fait des objets propres à une science dépersonnalisée autant que possible, mais que je puisse éprouver le retentissement, la vibration de ces données dans ma sensibilité : ce que j'aurai engendré, c'est une connaissance artistique où la complaisance envers les émotions agréables produira la jouissance

de la conscience par elle-même, comme il arrive par exemple dans la littérature, c'est-à-dire dans l'art écrit.

Voilà pour les modes rétroversifs de la conscience. — Tournons-nous maintenant vers ces dédoublements où la connaissance de la conscience par elle-même le cède à la préoccupation de l'action sur soi-même, où l'examen de conscience cherche à purifier les intentions ou à renforcer les tensions, où la véracité est remplacée par la sincérité, bref où l'observation de la nature se subordonne à l'invention de l'avenir : ce que nous trouverons, ce seront la conscience religieuse et la conscience morale ;

3° *La conscience religieuse.* — De celle-ci nous dirons seulement qu'elle a pour destination de contrôler, de mobiliser, de diriger l'énergie mentale de manière à la spiritualiser, c'est-à-dire en l'espèce de la convertir d'avidité égoïste en amour généreux. Dans la mesure où la moralité prend sa source dans l'intimité, la conscience religieuse est faite pour alimenter la moralité en énergie : encore ne peut-on confondre cette réflexion émotionnelle où il s'agit de cultiver et d'orienter les puissances pures du sentiment, et la réflexion déterminée qui en prépare l'emploi extérieur en leur assignant des règles et des fins ;

4° *La conscience morale.* — Nous allons désormais nous occuper de la conscience morale qui est le milieu agissant où tout ce que nous avons maintenant à décrire va se situer. Le propre de ce milieu c'est de pencher tout ce qu'il contient en avant, vers l'avenir, tel que l'intention morale le détermine. La froideur, l'impassibilité du regard intérieur, est essentielle à la conscience psychologique : ce qui la rend maladroite à saisir la vie dans son ardeur. Elle répond à la question : « Que suis-je ? » La conscience morale au contraire est tout entière lancée vers l'action par la question : « Que faire ? » Sa tonalité est l'impatience. L'homme ne s'y parle plus à l'indicatif ; il s'y exhorte à l'impératif. Le moi de valeur qui énonce en lui les expressions déterminées de la valeur morale cherche dans le commandement à entraîner un moi empi-

rique, que sa situation distingue des autres par les déterminations qu'elle lui impose.

D'après ces descriptions, il n'est pas exact que la conscience *soit* par elle-même psychologique ou morale : elle doit *se faire* et se fait *telle*, quelquefois à contre-temps comme il arrive quand on met inopportunément la connaissance à la place de l'action ou au contraire qu'on commande l'impossible, faute d'avoir reconnu les lois ou les moyens qui le rendraient possible. Les modes de la conscience sont des *opérations* de la conscience, l'accentuant, quelquefois la forçant violemment dans un certain sens, mais en vue de servir l'épanouissement de la conscience entière, en vue, comme il a été dit, d'y unir le dessein de l'Esprit universel et l'essor du moi subordonné, de la personne privée, de faire collaborer la moralité individuelle à la destination morale de l'histoire. Dans la mesure où cette collaboration se fait, l'unité vivante de l'esprit est l'unité d'une coopération enveloppant une communion ; dans la mesure où elle est manquée et incomplète, c'est l'unité d'une divergence, mais ne pouvant jamais devenir une rupture absolue.

2) Originalité essentielle de la conscience morale

Nous venons de trouver la conscience morale parmi les autres modes, c'est-à-dire, encore une fois, parmi les autres démarches de la conscience. Nous allons maintenant la considérer en elle-même, indépendamment de leur corrélation, à laquelle nous reviendrons quand nous aurons à reconnaître leurs conflits et leurs limites respectives (cf. ci-dessous, p. 714).

Ce que dans ce paragraphe, nous devons d'abord préciser, c'est ce qu'il y a d'essentiel à la conscience morale.

La conscience morale comme « connaissance du bien et du mal ». — Pour préparer la détermination de la conscience morale, nous écarterons d'abord une définition usuelle (cf. par exemple E. Boirac, *Leçons de Morale* (Paris, Alcan, 1910), p. 7), d'après laquelle la conscience morale est « la connaissance du bien et du mal ».

Cette définition manifeste la trop forte pesée du savoir théorique sur la morale. Elle suppose, sous le nom de bien, une détermination de l'être (et, sous le nom de mal, une détermination de l'illusion), sur laquelle, comme sur un objet antécédent à elle, la connaissance se retournerait pour le constater.

Or : 1° Le bien n'est pas un être, une chose, sur laquelle la connaissance n'aurait qu'à faire retour comme sur un modèle à copier. C'est un ordre à établir après l'avoir inventé, car il n'est qu'allusivement présumé ; la valeur de cet ordre, sans laquelle il ne serait pas un bien, consistera en ce qu'il sera, autant que possible, tel que l'instituerait un esprit parfait, agissant par suite au mieux. Le bien, au début de l'action, n'est qu'invoqué, pressenti, non vu, mais visé, d'autant plus que l'action est plus inventive. Il faut donc en morale, non pas procéder de l'objet au sujet, du passé et de son résultat à leur connaissance, mais au contraire du sujet à l'objet, du présent à l'avenir ;

2° La moralité est plus qu'une connaissance, elle enveloppe, avec une option, l'énergie d'une tendance, le travail d'une exécution, bref une adhésion, un attachement du moi à une fin dont l'approbation est impliquée dans l'adhésion dès avant que la réalisation de la fin n'ait parfait la détermination de l'œuvre terminée.

Il vaut donc mieux, pour la définition de la conscience morale, partir, non de ce qui est extérieur à son activité même, mais au contraire de l'acte premier par lequel le sujet se sent l'auteur de l'objet et préférer un énoncé qui s'applique aussi bien au projet à peine esquissé de la fin qu'à la fin réalisée. La conscience morale n'est ni spéculative, ni rétrospective.

Qu'est-ce que la conscience morale ?

Pour déterminer l'originalité propre de la conscience morale, nous allons partir de l'observation faite au début de cet ouvrage (p. 4) suivant laquelle la morale se tient à *un étage moyen de l'expérience mentale*. Au-dessous de cet étage est la spontanéité originelle, naïve, celle dont les expressions sont le réflexe, l'instinct, le sentiment irréfléchi : dans cette région inférieure il y aurait besoin de morale, mais l'homme n'en est pas encore capable. L'instinct le fera vivre ou périr suivant les hasards des circonstances ou le bienfait d'une sagesse métaphysique qu'il ne peut que pressentir. Au-dessus de l'étage moral peut apparaître une spontanéité acquise, supérieure, où il n'est plus besoin de morale en vertu d'une considération à laquelle Pascal a donné son expression définitive : « La vraie morale se moque de la morale », comme « la vraie éloquence de l'éloquence », parce que la morale du « jugement », qui est « sans règles », se moque de la morale de l'esprit, ce qui veut dire ici la science, le dogmatisme, la déduction, bref l'habileté morale (*Pens.*, pet. éd. Br., sect. I, 4 ; p. 321). En effet au-dessus de tout ce qui ressortit au labeur technique

et artificiel est l'aisance, en ce cas la sainteté, qui n'a pas de morale, parce que c'est elle qui fournit à la morale les intuitions que celle-ci ne pourra qu'exploiter et coordonner.

La distinction de ces trois niveaux de conscience est aussi reconnue par E. DUPRÉEL, dans son *Traité de Morale* (2 vol., Bruxelles, 1932). L'ouvrage comprend trois parties, une introduction historique et critique, une étude de la moralité en général, enfin la considération des formes particulières du mérite moral. Le t. I : pp. 1-352 ; t. II, pp. 353-705.

On trouve les trois phases de développement de la conscience § 281, p. 338. Ce sont :

1. La phase des instincts, pp. 340 sqq. ;
2. La phase de la conscience morale proprement dite, celle de la connaissance des règles, pp. 353 sqq. ;
3. La phase de la volonté pure ou de l'idéal moral, pp. 371 sqq.

Kant relie la 2e (formalisme) et la 3e (valeur absolue de la morale). La 3e enveloppe la synthèse des deux premières (p. 389). Cette 3e phase est atteinte quand « l'individu fait dépendre sa conduite d'une règle ou d'une doctrine à laquelle il attache une valeur suprême et absolue » (p. 371) : seule, elle est « active » (p. 373).

L'esprit de l'ouvrage est indiqué par ce texte : « La philosophie que tendent à dégager les propositions directrices contenues dans ce *Traité de Morale* peut être appelée une philosophie de la convention et de l'accord des esprits. Ecartant le point de vue d'une conscience individuelle ou celui d'un donné universel : être, univers, raison en soi, elle retient seulement les relations entre plusieurs termes qui seront définis comme des esprits quand les relations dont ils sont les termes sont d'une certaine nature. C'est le cas, par exemple, lorsque les relations affirmées entre eux résultent de *conventions*. Des êtres capables de concevoir, d'établir ou de respecter des conventions sont des êtres spirituels (conscients volontaires) », pp. 685-86. Ce texte soulève deux questions : des conventions ont-elles une solidité telle qu'elles puissent conditionner le sacrifice, si du moins elles ne sont *que* des conventions ? En quoi peuvent-elles autoriser la confiance dans la convenance entre la moralité humaine et les choses de manière à faire escompter l'accord de la vertu et du bien ?

Que peut-il y avoir de commun aux deux niveaux, inférieur et supérieur, de la conscience, que nous puissions par opposition reconnaître ce qui distingue l'empire intermédiaire de la réflexion morale ? C'est évidemment que le moi y est compact, tout d'une pièce, un mouvement indivis et massif. Au niveau et dans la zone de la morale au contraire, il se subdivise par l'émission, à l'intérieur de lui-même, de la volonté analytique et déterminée, qui répond à un obstacle par une réaction. Souvent à tort, mais ingénument, le moi naïf se fie à sa spontanéité : il n'en connaît pas encore les dangers ; toujours avec raison, la sainteté, si du moins elle n'usurpe pas son nom, se confie à l'inspiration qui la conduit. A mi-chemin de l'une à l'autre, c'est-à-dire à la hauteur de la morale, rendue indispensable par les difficultés auxquelles le moi se heurte, celui-ci

doit se dédoubler d'essor indivis en *vie* et *volonté* de manière à contrôler l'essor, à le diriger, à lui imposer à tout moment la règle ou l'idéal par lesquels il doit se laisser déterminer.

Ce qui constitue donc essentiellement la conscience morale, c'est *cette action individualisée du moi volontaire sur la totalité du contenu mental* qu'il contrôle, par laquelle il favorise ou contrarie, accélère ou freine un mouvement déterminé de la spontanéité. A l'expansion du moi est ajoutée une surveillance, non spéculative, mais active en ce qu'elle modifie à chaque instant ce que, sans son contrôle, produirait la spontanéité. L'essor est action, la volonté est réaction sur l'essor : elle le précipite, l'encourage, l'exhorte ici ou là ; ailleurs elle le ralentit, le décourage, l'inhibe. La volonté est la contre-partie de la causalité : une cause intervient dans un cours objectif d'événements pour faire que ce cours devienne autre qu'il n'aurait été si la cause n'était pas intervenue ; c'est un facteur d'accélération positive ou négative, d'inflexion ; de même le vouloir, en s'introduisant dans le monde spatio-temporel détermine son avenir à être autre qu'il n'aurait été en l'absence de son intervention. Mais tandis que la cause fait agir quelque partie du reste de *l'être* sur la suite d'événements qui s'y déroulait, c'est pour *le devoir-être* que la volonté exerce sa transcendance par rapport à la nature.

Favoriser ou contrarier un dynamisme intellectuel ou affectif, indépendant dans son origine de la volonté, promouvoir une intention ou refouler un projet, c'est, implicitement ou explicitement, *approuver* ou *réprouver*. L'approbation et la réprobation, voilà donc *l'essence bipolaire de la conscience morale*. On entre dans la morale quand on approuve ou qu'on désapprouve un acte, quand on loue ou blâme un agent. Approuver ou désapprouver, voilà ce que ne fait aucun des autres personnages de la personne. Le savant n'approuve pas ou ne réprouve pas : il démontre ou réfute, juge vrai ou faux et s'il commence à blâmer celui qui se trompe, c'est que déjà moralement il le désapprouve d'affirmer ce qui

est faux ou de nier ce qui est vrai ; mais en tant qu'il cherche ou voit le vrai, il ne peut en faire un objet d'approbation, car ce serait admettre que la vérité dépend de la volonté de celui qui l'affirme. L'artiste ne condamne pas ou n'acquitte pas : il se plaît ou se déplaît à tel spectacle. On blâmera quelqu'un de ne pas rechercher la beauté, car cela dépend de son vouloir. Comment le blâmerait-on de ne pas ressentir ce qu'il ne ressent pas parce qu'il ne le peut ? Comment enfin le saint en tant que saint louerait-il ou blâmerait-il ? Il aime tout le monde, admire toutes choses, accepte tout et pardonne tout, car il escompte la contagion de l'amour, non l'efficacité des sanctions. Seuls l'homme d'action, le juge, le chef, le moraliste, tous ceux qui à quelque titre relèvent de près ou de loin de la conscience morale prononcent des verdicts positifs ou négatifs : cela est bien ou mal, cela doit être ou ne doit pas être fait, bref cela doit être approuvé ou condamné.

A l'appui de cette conception, on peut alléguer des témoignages traditionnels ou récents : ainsi d'Aristote (cf. ci-dess., p. 154) ; de Spinoza (cf. p. 209) ; de Westermarck (cf. p. 106).

Pour parler précisément il faudrait dire, au lieu d'approbation, *approbation infinie :* en effet, ce qui est moral ce n'est pas l'approbation en tant que fait psychologique, l'approbation sans autorité, c'est l'approbation approuvée, l'approbation de l'approbation, de laquelle on peut faire le même raisonnement et ainsi à l'infini. Par là se fait la référence de l'approbation à la valeur absolue, une en tant qu'elle s'exprime par l'unité de l'approbation, infinie, en tant qu'elle enveloppe la solidarité de cette approbation avec toutes les autres moralement possibles. Sur cette référence nous aurons à nous expliquer ; cela ne change rien au fait qu'où la valeur morale s'exprime, c'est sous les espèces d'une approbation ou d'une désapprobation.

En reconnaissant que la conscience morale est intermédiaire entre la conscience spontanée et la conscience sanctifiée, on ne s'oblige pas à admettre qu'elle le soit à la manière d'une tranche aux contours nets. L'approbation et la réprobation s'annoncent déjà dans la conscience animale par des insistances ou des répugnances affectives. Avoir peur est instinctif, ajouter à la peur une menace ou une exhortation pour l'aggraver ou l'atténuer, c'est atteindre à la morale. La conscience morale naît au sein

même de la conscience affective ; mais elle y reste latente ou fondue. Le moraliste l'y manifeste quand il extrait et énonce le jugement de légitimité ou d'illégitimité qui y était implicite : à ce moment il y révèle l'approbation ou la réprobation.

Avec la conscience morale, l'approbation et la désapprobation se prolongent dans les délicatesses et les scrupules de la conscience purifiée, pour autant qu'elle aspire encore à une sainteté qu'elle n'a pas. Cette condition supérieure de la conscience serait-elle définitive de manière à exclure tout éloge et tout blâme, nous serions au delà de la morale. Au delà du bien et du mal, comme nous l'avons vu à propos du bouddhisme et du spinozisme, il n'y a plus de place pour la morale, mais il n'y en a plus non plus pour l'éloge et le blâme. C'est qu'il y a entre eux nécessité de connexion.

Au delà du bien et du mal. — Ce qui précède entraîne l'attitude que le moraliste doit prendre à l'égard des textes dans lesquels il est recommandé de dépasser la relativité du bien et du mal, soit du point de vue de l'intelligence spéculative (SPINOZA, *Kort. Verhand.*, Ire Part., chap. X ; *Cog. Meta.*, II, chap. VII) : « les maux et les péchés ne sont rien dans les choses, mais sont seulement dans l'esprit humain comparant les choses entre elles » (éd. Appuhn, I, p. 474 ; *Ethic.*, IV, Préf. et prop. 64, 65 et 68), soit du point de vue de l'amour (Nietzsche, dans *Par delà le bien et le mal*, Maximes et intermèdes, trad. Albert, max. 153, p. 138) : « Ce qui se fait par amour se fait toujours par delà le bien et le mal », soit au nom de la liberté de l'esprit (Id., *Par delà le bien et le mal*, L'esprit libre), en général à partir de la valeur absolue ou de quelque valeur autre que la valeur morale.

En tant que la perfection absolue est au-dessus de l'effort moral et que la moralité vise une condition au sein de laquelle il n'y aurait plus besoin de moralité, parce que la vertu y serait devenue comme naturelle, ou surnaturelle, il faut accorder que la moralité vise au delà du bien et du mal.

Mais si la valeur de cette visée c'est de nous soulever au-dessus de notre condition, elle ne pourra faire, dans les conditions de l'existence telles qu'elles nous sont données, que nous puissions être établis par elle au delà de la zone où précisément règne l'opposition du bien et du mal. Quand le rationaliste blâme le blâme, il manifeste la contradiction entre l'idéal qu'il se propose et les conditions où il se le propose. C'est cette contradiction que met en évidence Renouvier quand, dans *Science de la morale* il distingue la morale de « l'état de guerre » et celle de « l'état de paix ». Il écrit : « L'établissement pratique d'une nécessité morale parmi les hommes est la forme même de la paix telle que je l'ai définie » (t. I, p. 328) ; mais « nous ne possédons pas la paix » (p. 329) : la faiblesse humaine s'y oppose et il y suffit d'un homme, car la solidarité des consciences empêche alors tout le monde de l'avoir. Aussi « nous partons de la donnée de la guerre » (t. I, p. 348). Si elle définit la condition humaine en tant que donnée, il faut se garder par un mouvement oublieux de la réalité de la vie de faire comme si l'homme était déjà parvenu à la sainteté, ou au moins à la sagesse : un homme « n'est qu'un homme, au bout du compte, c'est-à-dire capable de peu ou de beaucoup, de tout et de rien : il n'est ni ange, ni bête, mais homme » (PASCAL, *Pensées et opusc.*, pet. éd. Br., p. 397).

Si l'on ne se le rappelle, il y a grand danger que le mépris de la morale ne résulte pas d'une magnanimité qui lui serait supérieure, mais qu'il ne soit que l'envers de l'orgueil et de l'égoïsme. Le criminel aussi se met au-dessus du bien et du mal et le tyran n'y manque pas. Par opposition ils risquent de susciter une lâcheté qui s'abstienne de prononcer sur la moralité ou l'immoralité des actions parce que ce verdict exigerait du courage. Sous une forme ou sous une autre règne l'*indifférence morale* : le sujet s'abstrait du bien et du mal ; il met sur le même plan le criminel et l'honnête homme et comme il faut bien que quelque valeur intervienne encore dans sa vie pour en entretenir la visée, il ne sert plus que sa propre conservation et son propre intérêt.

Comme il n'en suit pas qu'il faille louer ou blâmer à tort et à travers, on voit que la morale elle-même est une manifestation de la moralité, qu'elle doit s'abaisser et s'élever avec elle, de sorte qu'il n'y a légitimement de morale qu'où l'éloge et le blâme sont précisément ce qu'ils doivent être. Quand le moraliste a tort, il ne parle qu'en son nom ; quand il dit le juste et l'injuste, il est une voix de l'esprit absolu, et par lui toujours supérieur à ce qu'il est encore, sans lui toujours inférieur à ce qu'il pourrait être.

L'hypocrisie. — Le dédoublement caractéristique de la conscience morale, celui par lequel elle s'approuve ou se désapprouve, a, quand la sincérité l'abandonne, sa perversion, c'est l'hypocrisie. Dans la moralité le sujet empirique fait ce que le moi de valeur approuve ; dans la faute, le moi « ne fait pas le bien qu'il aime et il fait le mal qu'il hait » ; dans l'hypocrisie, non seulement il ne fait pas ce qu'il approuve, et fait ce qu'il désapprouve en tant qu'il voit le bien, mais il s'approuve de faire ce qu'il désapprouve.

La réflexion dialectique sur la *Verstellung*, le déplacement par équivoque, peut être trouvée dans la *Phénoménologie de l'esprit* où HEGEL fait jouer les contradictions entre la perfection du devoir et l'imperfection de la nature, notamment l'hypocrisie et l'envie, qui ne se comprennent que par l'opposition en nous de la conscience morale et la conscience psychologique : d'une part, le moi est par le devoir l'agent de ce qui doit être fait ; mais, d'autre part, cela reste extérieur à lui, de sorte que le devoir apparaît à la fois comme supérieur et inférieur à la réalité. (Cf. trad. Hyppolite, t. II, p. 156, *b* ; et aussi p. 191, *a*.)

Actualité de l'approbation (et de la désapprobation)

Il faut noter d'abord que l'approbation et la réprobation se rapportent à un contenu. On peut être joyeux ou triste sans savoir pourquoi, comme on dit, « pour rien » et s'en contenter ou s'y résigner. Au contraire quand on approuve ou qu'on désapprouve, cette approbation positive ou négative est l'approbation de quelque chose ; précisément parce qu'elle est l'effet de la réflexion morale, elle porte sur une détermination, implicite ou expresse, mais définie ou définissable : un jugement, un acte, un état, voire quelqu'un mais pour quelque chose. En liaison avec cette détermination le moi est présent à ce qu'il apprécie. Au moyen de la règle, de la fin qui est appréciée, l'esprit manifeste son actualité : il n'est pas engagé, il s'engage ; un mouvement de l'esprit commence à se

déployer. Tandis que « juger », pour le savoir relatif à la nature, c'est avérer, reconnaître (ou raturer) un certain rapport ; pour le jugement moral, c'est ouvrir ou barrer une voie, celle qui est définie par le rapport jugé.

A l'origine de cette actualité peut travailler une instance inégalement forte. L'approbation commence l'exhortation ; elle est le commandement à sa naissance. Inversement la désapprobation amorce une prohibition, elle prépare la désuétude. Comme l'affirmation, l'approbation unit ; comme la négation, la réprobation sépare ; mais dans la science l'esprit lie ou délie des données, dans la morale, des idéaux. En même temps que la médiation approuvée médiatise l'énergie de l'approbation, celle-ci tend à la grossir. La puissance motrice de la détermination est renforcée, elle se fait action et action de plus en plus impérieuse ; au contraire, dans la détermination désapprouvée, la détermination et les énergies qui s'emploieraient pour l'actualiser sont, l'une, mise à l'index, démonétisée, les autres, dissipées : il en résultera dans un cas l'augmentation, dans l'autre la diminution de l'adhésion à la détermination intéressée. Approuver, c'est faire un mariage du moi à ce qui est approuvé, le rendre sien ; réprouver, c'est inaugurer un divorce, dissocier le moi et un élément de son contenu, parfois superficiel, éventuellement important. C'est par là que la morale est capitale pour le moi. Tandis que la spontanéité naïve exploite le moi comme il est donné à lui-même, que la spontanéité acquise manifeste ce qu'il est devenu, la conscience morale vérifie ici sa fonction de médiation, elle opère le passage de la première à la seconde : *par elle le moi devient le créateur de soi*. A la limite supérieure l'approbation nous ferait comme nous nous approuvons ; à sa limite inférieure la réprobation nous ferait tomber à un mépris radical de nous-même, qui nous rendrait à la pure nature si cela se pouvait.

Le nom ordinaire de cette actualité est *la sincérité*. L'approbation (et la réprobation) perd son caractère quand le moi en fait

le contenu d'une pensée considérée comme un fait théorique. On connaît l'anecdote humoristique : un capitaine, s'élançant d'une tranchée vers l'ennemi, montre à ses soldats de le suivre ; mais sans bouger ils crient : « Bravo, capitaine ! » Ces hommes, qui remplacent l'obéissance par l'applaudissement, opèrent une conversion de la conscience morale à la conscience esthétique. C'est une conversion pareille qu'opère le positiviste quand il traite les approbations et les prohibitions comme des objets qui se juxtaposeraient à des gestes dans un spectacle humain, au lieu d'en être les ressorts actuellement tendus. L'actualité de l'approbation et du blâme relie l'infinité de la conscience intime à la totalité des choses présentes et possibles. C'est un mode de la relation infinie qui est constitutive de la conscience ; mais le propre de cette modalité, c'est d'être génératrice de ce dont l'approbation a inauguré la genèse. Derrière l'approbation s'opère une fermentation invisible qui catalyse positivement certaines actions, négativement d'autres. Insensiblement l'approbation devient encouragement, l'encouragement, courage, le courage, création objective ; inversement la réprobation devient découragement, puis délaissement, et bientôt dissipation de la possibilité même de l'acte ou de l'habitude. C'est ce qui rend si grave la dissolution de la morale : elle énerve l'action, la désarme, la prive de ses moteurs, mobiles ou motifs, la détend et l'étale, à peu près comme on supprime une fermentation en séparant le ferment et le milieu fermentescible.

Hegel et la conscience morale. — La dialectique de la conscience morale est faite avec profondeur dans la *Phénoménologie* sous le nom de *Moralität* (*Phén.*, trad. Hyppolite, II, pp. 142-155). La conscience morale comporte l'opposition de deux éléments qui sont le devoir, l'essence en soi de la moralité, et la conscience pure qui y ajoute l'effectivité ; quand ces éléments se composent, la conscience morale atteint à sa perfection propre, mais elle n'est encore que la représentation, non l'actualisation de la moralité. Le réalisme du rationnel qui est essentiel à la pensée de Hegel doit, en effet, subordonner comme insuffisant le Sollen au procès dialectique qui insère comme un moment la moralité dans la genèse à la fois dialectique et historique de l'Esprit absolu.

A ce propos nous remarquerons que l'approbation, en tant qu'elle est à la fois de l'approuvé et l'acte d'approuver, compose l'élément formel et l'élément mental de la moralité, l'en soi et le pour soi. Mais cette approbation est déjà une

effectuation commençante ; et s'il est vrai que le devoir-être ainsi constitué ne suffit pas, c'est au sens où la valeur morale vise au-dessus d'elle la valeur absolue. Mais comme l'être n'est qu'un aspect de la valeur absolue et que toute valeur vise à l'infini, il ne peut y avoir d'accomplissement définitif de la moralité, comme le voyait Kant. La pensée hégélienne, ici comme partout, finit par sacrifier la conscience personnelle à son réalisme dont le principe est l'idolâtrie du Begriff.

La phénoménologie husserlienne a l'avantage de maintenir, au contraire, l'aspect par lequel la subjectivité est ouverte : même elle le privilégie d'une manière qui peut être jugée unilatérale.

Phénoménologie de la conscience morale

Dans ce qui suit le mot de phénoménologie est pris au sens husserlien et posthusserlien.

Tout ce qui précède sur la conscience morale comme approbation pourrait être traduit dans un langage phénoménologique, car si la conscience au milieu de tout ce qu'elle reçoit et contient, est toujours un *mouvement-vers*, une opération traversée par une visée, l'originalité *essentielle* de la conscience morale en fait une originalité *intentionnelle* de la subjectivité transcendentale. D'après ce qui précède, la conscience morale est l'intentionnalité transcendentale suivant laquelle est visée l'institution d'une détermination préalablement mais incomplètement connue par le sujet psychologique, c'est-à-dire l'impression de cette détermination dans l'existence mondaine, dont le sujet psychologique est fait responsable en ce qu'il l'approuve et par laquelle il doit être promu à un état supérieur. Si le sujet psychologique, le moi situé, cherchait à l'empêcher, il commencerait par la réprobation.

Ainsi définie la conscience morale s'oppose aux autres personnifications de la subjectivité transcendentale comme une intentionnalité de *promotion* (vers l'état idéal) s'oppose à une intentionnalité de *fondement* (la nature) dans la science, à une intentionnalité de *fruition* (la jouissance de la beauté) dans l'art et à une intentionnalité de *propulsion* (l'énergie de l'amour) dans la religion. Par promotion il faut entendre que par l'intentionnalité morale la conscience doit être soulevée à un niveau supérieur d'existence par la médiation de la détermination visée comme un bien ou appliquée comme une règle. La solidarité des esprits fait que

la promotion ne peut viser les autres sans profiter au moi lui-même ou viser le moi sans servir les autres et, dans les deux cas, sans que la conscience universelle, dont chaque moi est une incarnation, ne soit identiquement promue avec eux. Cette promotion doit comporter un réseau d'implications connexes, ce que nous donnera l'analyse de la conscience morale (cf. p. 325).

La valeur qui se donne à l'intentionnalité de fondement est la vérité ; à celle de promotion, le bien, qui médiatise la promotion comme une marche d'escalier une montée.

Dans la conscience morale, *le droit du fait*, à savoir que la détermination dont l'institution est visée est telle qu'elle *doive* être instituée, sans quoi la moralité ne serait qu'une préférence arbitraire, incombe à la subjectivité transcendentale ; au contraire *le fait du droit*, à savoir qu'il y a historiquement quelqu'un pour faire cet acte d'instituer telle détermination, incombe au sujet psychologique, ou plus exactement au sujet réel. Mais il est évident que la subjectivité transcendentale n'est encore que la *connaissance* du droit ; elle ne suffit pas à l'autoriser comme réel c'est-à-dire comme lié à l'Absolu : ce qui montre que derrière la subjectivité transcendentale se cache le sujet absolument réel. Ce n'est pas le sujet transcendental qui éventuellement meurt en se sacrifiant. La subjectivité transcendentale est intermédiaire entre le sujet psychologique et le sujet absolu : elle fait de l'unité de leur relation un sujet non situé et non réel, mais *pensé* comme universel.

La notion d'*intentionalité* qui est la plus caractéristique de la phénoménologie y provient d'un psychologue, Franz Brentano, qui la formule dans sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I^er^ vol., 1874 ; éd. Oskar Kraus, 1924, Leipzig, Félix Meiner).

Pour lui il y a perception (Wahrnehmung), non observation (Beobachtung) des phénomènes proprement psychiques : « Gegenstände die man, wie man zu sagen pflegt, äusserlich wahrnimmt, kann man beobachten... Bei Gegenständen, die man innerlich wahrnimmt, ist dies aber vollständig unmöglich. Dies ist insbesondere bei psychischen Phänomenen, wie z. B. beim Zorne, unverkennbar. Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden » (p. 41). C'est donc seulement par une perception immédiate que nous pouvons saisir la colère et comme elle tous les autres phénomènes psychiques en ce qu'ils ont de vivant. La colère refroidie n'est plus la colère.

Quelle est l'essence des phénomènes psychiques devant la perception ? Brentano répond (p. 124) : « Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw. » On voit qu'en caractérisant les phénomènes psychiques par « l'inexistence intentionnelle d'objet », Br. met en évidence que le propre du mental, c'est d'être traversé par une direction qui le tourne et le porte vers un objet intentionnel. Ce n'est pas à l'intérieur du mental que l'on trouve l'objet auquel il se réfère, c'est au delà de lui, devant lui. Il n'y est pas possédé, il y est visé.

L'idée est reprise dans un ouvrage ultérieur *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889, Leipzig, Duncker & Humblot) où elle est appuyée par un texte de Descartes : « Entre mes pensées quelques-unes sont comme les images des choses et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idées ; comme lorsque je me représente un homme ou une chimère ou le ciel ou un ange ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes, comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie ; je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ; et de ce genre de pensées les unes sont appelées volontés ou affections et les autres jugements » (3e médit.).

C'est de ce texte que Brentano tire la distinction entre des données mentales sans intention et les données mentales avec intention, qui constituent la matière de notre expérience en tant qu'intime, psychique. Cette intention est pour les *judicia*, celle du vrai et du faux ; pour les *affectus*, celle de l'amour et de la haine.

Le logicien *Edmond Husserl*, pris entre le respect de ce que la logique doit comporter de transpsychologique et le sentiment que le logique ne peut se comprendre que par les actes de l'esprit, a transféré l'intentionalité du sujet psychologique au sujet transcendental. Cf. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Paris, Aubier, 1941). La subjectivité transcendentale est, pour Husserl, une subjectivité non constructive, mais ouverte. Du fait de l'ego auquel ses analyses eidétiques sont rapportées, elles ont une généralité qui les rend indépendantes de la subjectivité particulière. On ne peut méconnaître la fécondité de la conception de Husserl ; mais :

1° La distinction entre sujet psychologique et sujet transcendental est une coupure qui méconnaît leur interpénétration parce qu'elle méconnaît le fait que ce ne sont que deux abstractions du sujet réel dont la réflexion les distingue en lui ;

2° Cette conception fait prédominer la connaissance sur toutes les intentionnalités et c'est pourquoi après Husserl l'existentialisme s'est défini par l'exclusion de cette prédominance ;

3° Elle peut, particulièrement en morale, avoir l'inconvénient de faire méconnaître la double référence à l'Absolu d'où sortent le devoir, le bien, la valeur et au moi réel, qui est enveloppée dans la vie morale parce qu'elle est sérieuse ;

4° Enfin la description du mental n'a pas commencé avec Brentano et Husserl et enfermer cette description dans des postulats préalables et limitatifs, c'est risquer de l'appauvrir et de la fausser.

Portée de la conscience morale

Pour montrer l'ampleur et l'importance de la conscience dans la vie humaine, il faudrait entreprendre et poursuivre la reconnaissance de l'approbation et de la désapprobation dans tous les inves-

tissements dont elles sont susceptibles. Ainsi dans la conscience affective, elles deviennent le respect, l'admiration, ou le mépris, l'indignation, l'hostilité ; dans la conscience juridique, le décret, le vote, la ratification, la popularité ou au contraire le veto, la prohibition, la révolution, et ainsi de suite. Dans un traité de morale générale nous n'avions qu'à reconnaître l'essence universelle de tous ces modes et de beaucoup d'autres. Ces indications suffisent à faire pressentir la profondeur avec laquelle la morale pénètre la vie individuelle et publique.

3) Les facteurs de la conscience morale

La conscience morale ne reste pas à l'état pur d'essence. Les approbations et les réprobations tombent dans le « tissage mental » et elles y provoquent des répercussions, dont la tension morale d'un esprit est à chaque instant la résultante. On peut classer ces répercussions en fonction des diverses espèces de contenus de la conscience : on constatera pour chacun que c'est *un obstacle de l'existence qui, en provoquant une réaction d'approbation de l'un ou l'autre signe, change de psychologique en moral le caractère du facteur considéré.*

Ces facteurs doivent être de trois sortes. Il faut d'abord à la moralité des composantes *énergétiques* : sans des forces personne ne peut rien. C'est précisément à cause de la solidarité entre les forces que le corps met incessamment à la disposition du moi en son intimité, et celui-ci comme volonté que tel fait psychologique devient un facteur moral en devenant une action. Dès lors besoins, tendances, désirs, sentiments, inclinations se présentent comme les puissances les plus substantielles de la vie morale. — Celle-ci pourtant ne serait guère qu'une explosion irrationnelle, dont rien ne garantirait la finalité, si des raisons, des motifs, des règles, bref des *déterminations* intellectuelles prises comme fins, comme idéaux, n'intervenaient pour les canaliser, quand la morale est une appli-

cation (par ex. celle d'une technique professionnelle qu'une science ait pour corollaire), ou pour les orienter, quand la nouveauté de l'action fait que l'imprévisibilité de l'avenir y prévaut sur l'orientation du passé. — Enfin la volonté doit survenir pour rapporter les unes aux autres les forces et les formes de l'expérience morale : il y aura donc des *volitions* qui, plus manifestement que d'autres, révéleront l'orientation de notre conscience vers ce qui doit être cherché ou fait. — Ainsi le conducteur d'une voiture en lance l'énergie sur une route pour arriver à un but.

De ces trois groupes de facteurs il est aisé de montrer comment ils vérifient ce qui a été dit en général de la conscience morale :

1° *Les sentiments moraux.* — Un sentiment naturel se change en sentiment moral quand l'achoppement sur une difficulté, interrompant la libération continue et facile de l'énergie mentale sur une voie indiquée par l'instinct ou l'habitude, incite la volonté à susciter un sentiment plus complexe en renforçant ou en modérant, généralement en infléchissant la mobilisation de l'énergie en train de se cinétiser. Considérons par exemple la peur : c'est l'énergie d'une fuite devant la représentation d'un mal susceptible, dans telle situation donnée, d'atteindre le moi ; la panique manifeste la passivité de l'esprit par rapport au corps, à l'instinct de conservation ; les jambes courent et l'âme les laisse courir. L'homme devient brave au moment où quelque événement interrompt cette détente et, en réveillant sa réflexion morale, l'amène à « se reprendre ». En agréant à la représentation que cette panique aura telles conséquences, mauvaises ou déshonorantes, pour lui-même et pour d'autres, il est invité et s'invite à faire demi-tour. La peur morale de mal faire remplace la peur instinctive. Corrélativement l'événement est devenu avertissement et l'énergie psychophysiologique, sentiment moral.

Par cette intrusion, dans la vie affective, du moi voulant, auquel il suffit d'exercer son pouvoir de lier et de couper pour renforcer des actions et en interrompre d'autres, apparaît, au-

dessus du plan de l'instinct, la richesse infinie des sentiments moraux. Les uns sont négatifs, comme la peur de détruire ou de nuire, le souci de ne pas abuser, l'aversion contre le mal, la pudeur, l'indignation devant l'injustice, le refus de se déshonorer, la crainte de violer une règle, la délicatesse qui détourne de la banalité, et ainsi de suite ; les autres positifs, comme le besoin de créer, l'ambition du bien, le désir de la responsabilité, la générosité de l'amour. Nous aurons à chercher quel est celui qui sert de source aux autres (cf. pp. 531-8) ;

2° *Les intentions et les idées morales.* — Dans l'ordre intellectuel, l'intervention de la réflexion morale est exactement comparable à celle de l'esprit critique dans la pensée théorique. Un enfant, un homme peuvent spontanément émettre une vérité ; mais elle n'en est alors une que par bonne fortune et celui qui l'émet ne peut la garantir, la fonder. Il est bon que cette vérité soit apparemment démentie, mise en question, que des obstacles, c'est-à-dire, dans le domaine théorique, des objections servent à la contester, afin que la réflexion la sonde en vue de découvrir les connexions qui la relient aux vérités déjà établies et, par elles, au corps total des vérités. De même des intentions issues de la spontanéité vitale peuvent être bonnes, et beaucoup le sont ; mais elles ne le sont pas encore moralement, si elles n'impliquent pas une collaboration du moi volontaire à leur émergence dans l'esprit et à leur réalisation. Que quelque démenti vienne nous faire douter de la valeur de l'une de ces idées, nous devons prononcer sur elle, la juger digne ou indigne de notre coopération, bref l'approuver ou la rejeter. C'est alors qu'elle devient moralement bonne ou mauvaise. Elle nous portait ou nous entraînait ; maintenant nous la voulons ou lui résistons.

La forme propre de tous les facteurs intellectuels de la moralité est ce qu'on appelle un ordre, en entendant par ordre le contenu intellectuel d'un *commandement.* La seule différence entre les morales encourageantes comme les morales du bien et les morales

sévères comme les morales du devoir, c'est qu'elles ordonnent plus ou moins près de l'idéal ; mais elles ne sont des morales qu'en ce qu'elles commandent. Y aurait-il lieu de commander si la spontanéité suffisait ? L'ordre renforce l'intention quand il est impératif ; l'interdiction quand il est prohibitif : il vérifie toujours que la moralité suppose l'addition de la volonté à l'essor et une itération de la conscience répondant à un obstacle par une réaction égale ou supérieure ;

3° *Les volitions morales.* — Aussi, pour achever cette vérification rapide de ce qui a été reconnu de la conscience morale en général, nous pouvons marquer que les volitions morales peuvent se distinguer des autres par ce caractère d'être pour ainsi dire des *doubles volitions*. Une volition morale est comme greffée sur une volition primitive, dont elle reprend le contenu pour le purifier de ce qui le corrompait et l'enrichir de ce qui lui manquait. Vouloir manger et boire, ce n'est pas moral par soi ; mais s'ingénier, patienter ou s'obstiner pour se maintenir dans l'existence en mangeant et buvant, cela devient l'obéissance à un devoir, et éventuellement un acte héroïque, si par exemple les circonstances font qu'il est difficile de se procurer de quoi manger et boire et qu'il y faille du courage. Est moral le mouvement par lequel une détermination d'abord posée, est niée, puis posée à nouveau et délibérément par la conscience. Le déterminisme doit être successivement supprimé et rétabli pour que la liberté apparaisse.

C'est en effet dans cet intervalle entre le naturel et le moral que la liberté joue. Au plus intime d'elle-même elle consiste uniquement à s'ouvrir ou à se fermer à certaines représentations de manière à les actualiser ou à en empêcher l'actualisation. L'accueil et le refus, certaines combinaisons complexes d'agréments et d'écartements, voilà ce qui, au dedans de tous les motifs et de tous les mobiles qui fournissent la matière d'une délibération, même rapide, constitue une option. Celle-ci n'est jamais moins que ses raisons, mais ces raisons ne la font pas ; elle est plus

qu'elles, car les raisons resteraient dans les limbes de la possibilité pure si l'esprit, partie sous la pression de la situation, partie par l'initiative par laquelle il y réagit, n'intervenait pour les actualiser. De même l'action n'est pas indépendante des mobiles, car l'on ne peut agir sans forces ; mais ce ne sont pas des forces mécaniques, dont l'acte ne serait que la résultante, puisque le propre des forces mécaniques, c'est de s'exercer en présence d'un moi qui ne serait que témoin, tandis que les forces deviennent morales (ou immorales), même si par leur origine elles sont physiques, au moment où le moi, les affectant par son approbation ou sa désapprobation, les grossit ou les débilite et généralement les actualise plus ou moins, soit qu'il leur accorde un afflux supplémentaire d'énergie, soit au contraire qu'il commence à leur soutirer leur puissance. Comment ici encore le théoricien, le savant, pourrait-il exprimer la vie morale, puisque, par l'attitude même qu'il prend, il détache l'objet de lui-même, se le fait étranger, rend les forces indépendantes, dans leur exercice, du moi, qui tout au contraire se les rattache par la manière dont il les altère en les louant ou en les condamnant ? Approuver, c'est déjà épouser ; désapprouver, congédier.

4) Les deux problèmes de la conscience morale

En opposant le je, qui constitue l'esprit en tant qu'il est indépendant des conditions déterminées, propres à tout moi particulier, et ce moi que sa conscience morale soulève au-dessus de la situation où il est né et vit, on est conduit à distinguer deux aspects du moi lui-même. L'un, l'aspect inférieur, c'est *le moi empirique* c'est-à-dire constitué par telles déterminations qui permettent de le définir et le distinguent de tout autre ; l'autre, l'aspect supérieur, est le *moi de valeur*, qui est tel dans la mesure où, participant de l'Esprit universel, source de toute valeur, il a de celle-ci quelque conscience.

Considérons d'abord cette opposition sur le plan théorique. Quand le moi empirique pense que le carré de 5 est 25, ce n'est qu'un fait, de nature identique à celui qui serait posé s'il pensait que le carré de 5 est 26. Si le moi devait rester moi empirique, subjectif, c'est-à-dire constitutif de tel sujet, l'une de ces pensées ne vaudrait pas mieux que l'autre. Toute pensée serait sans autorité, quelque chose comme ces goûts dont on ne discute pas. Mais il est impossible d'en rester là. Ce qu'enseigne ou plutôt doit enseigner un professeur, ce que sanctionne ou plutôt doit sanctionner un examinateur, ce n'est pas n'importe quelle affirmation, à leur gré, une préférence subjective ; c'est le vrai, c'est-à-dire une affirmation qui est de droit, en même temps qu'elle est de fait, une affirmation qui vaille universellement, pour tous, dans les limites de ce droit. Quand le géomètre riemannien pense à la manière euclidienne, il doit penser que la somme des angles d'un triangle est égale à 180°. Le moi de valeur se distingue donc du moi empirique, dans l'ordre de la pensée théorique, comme le moi qui pense vrai en sachant qu'il pense vrai, du moi qui pense sans se soucier de la vérité de ce qu'il pense. — Que le moi empirique et le moi de valeur soient ou non conjoints dans le même sujet, il n'importe pas ici.

Rien ne change quand on passe de la valeur théorique à la valeur éthique, sinon que la valeur considérée n'est plus la vérité, mais le bien, non ce qui doit être pensé, mais ce qui doit être fait. La conscience morale met en rapport le moi en tant qu'il énonce un ordre et le moi en tant qu'il doit y obéir. Mais si le moi commandant est fondé à commander, ce n'est certes pas pour donner satisfaction à son caprice. Quand il le fait, ce n'est qu'un tyran, n'ayant plus aucune autorité pour commander. Il est donc supposé par celui qui tient le commandement pour moral que celui-ci exprime le moi en tant qu'il a connaissance de la valeur morale, ici encore le moi de valeur. Ce moi de valeur n'est pas l'esprit tel que nous pouvons le rêver dans sa toute-puissance : il n'aurait plus besoin

de morale ; mais il doit participer de lui pour que le commandement ait ce caractère d'universalité définie qui doit marquer les prescriptions morales comme les vérités scientifiques, puisque, par exemple, s'il ne faut pas mentir, ce n'est pas pour quelque raison d'opportunité.

Par la distinction de ces deux aspects du moi, on retrouve immédiatement les deux problèmes qui se posent à propos de la conscience morale, comme à propos de la connaissance, et de toute question de valeur :

a) Si l'on cherche à expliquer la conscience morale en tant qu'elle s'insère dans la conscience empirique, on se demandera d'où viennent ces volitions, ces jugements, ces sentiments qui enveloppent approbation ou reproche, c'est-à-dire *quelle est l'origine de la conscience morale ?*

b) Mais si l'on se retourne vers la considération du moi de valeur, on devra se poser une autre question : *d'où vient la valeur des évaluations morales ?* Pourquoi telle ou telle doit-elle être considérée comme légitime ? Pourquoi telle autre n'a-t-elle qu'une autorité usurpée ?

Si l'on procède de bas vers le haut, de ce qu'est le moi vers ce qui doit l'élever, il est évident que le problème de l'origine de la conscience morale est le premier que l'on rencontre ; et, comme le second ne pourra être résolu sans que soit posée la question du rapport entre la morale et la métaphysique, qui se présente comme la connaissance de l'Absolu, il sera évidemment le problème suprême et dernier de la réflexion morale. Nous allons donc immédiatement résumer et examiner les réponses données à la question de l'origine de la conscience morale, qui sont d'ailleurs parallèles aux réponses à la même question sur la connaissance théorique ; et ce sera dans la dernière partie de cet ouvrage que nous aborderons la considération de ce qui légitime le commandement moral.

II. — ORIGINE DE LA CONSCIENCE MORALE

Pour exposer les solutions données à ce problème, nous allons, sous la réserve de quelques raisons chronologiques, procéder des théories les plus proches du sens commun, attaché à l'objet sensible, vers celles qui font émaner la conscience morale de la spiritualité pure. Dans l'intervalle entre les doctrines empiristes et les convictions spirituelles, se trouveront les conceptions rationnelles. La raison peut en effet être considérée comme intermédiaire entre la perception et l'esprit : d'une part en tant que la raison est attachée à la généralité et cherche à unir des déterminations, elle tire vers l'objet qui est moins que l'esprit ; d'autre part elle renvoie à l'esprit dont elle objective l'unité, mais dont l'infinité en tout genre la dépasse.

A) La conception empiriste de la conscience morale

Le propre de l'empirisme classique est d'expliquer la conscience du dehors. Les objets de l'expérience sensible sont censés premiers par rapport à l'esprit sur lequel ils s'imprimeraient comme sur un papier blanc. La « vivacité des impressions » le contraint de les admettre et la consécution de ces impressions en se répétant forme des habitudes, dont l'effet est de nous faire attendre le second terme quand le premier s'est produit : c'est ce que nous appelons la causalité. Épicure a formulé le principe de tout empirisme : « πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται » (*Diog. L.*, X., 32) ; Hume en a donné l'expression la plus élaborée. — Ce qui est vrai de la conscience cognitive l'est aussi de la conscience

morale. Bon signifie empiriquement agréable, mauvais désagréable. Qu'une impression nous donne un plaisir, nous formerons de cette consécution une règle d'après laquelle nous informerons notre conduite, suivant la maxime « Cherche telle impression pour obtenir tel plaisir ». Ces habitudes individuelles seront les éléments de coutumes collectives. C'est donc l'expérience qui forme la conscience. Comment sans elle saurions-nous devant une rivière si l'eau nous portera ou non ? Comment de même saurions-nous s'il est bon de se nourrir ou non ? De deux lecteurs, pense Hume, celui qui a la représentation vive de ce qu'il y a dans le texte y croit, l'autre non. C'est la force de la représentation qui fait l'adhésion.

Cette conception est inspirée par la conviction que ce que l'on peut appeler *la solidité de notre conscience*, cognitive ou morale, n'est pas la résultante de démonstrations faites à partir de principes, mais le simple et naturel effet de notre vie au contact de l'expérience. « La coutume est le guide principal de la vie humaine. » (HUME, *Essais phil. sur l'entend. hum.*, trad. Renouvier-Pillon, 4e essai, p. 433.) C'est pourquoi Hume ne craint pas « le scepticisme outré » : le raisonnement ne peut détruire ce qu'il n'a pas fait ; pour le « scepticisme mitigé », ce n'est que la prudence enseignée par la vie et il est excellent. « Le grand destructeur du pyrrhonisme ou scepticisme poussé à l'excès, c'est l'action, c'est le mouvement, ce sont les occupations de la vie commune. » (*Id.*, 12e essai, p. 568.) La conscience est pour ainsi dire la masse active de toutes les croyances issues de notre familiarité avec l'expérience.

Critique

1. Cette conception a comme toute autre son champ de valeur : on ne peut méconnaître l'importance des inductions théoriques et pratiques comme une des conditions de la vie morale. L'empirisme est autorisé dans la mesure où la contingence fait que nous

sommes dans un certain monde et qu'il faut en tenir compte.

Mais : 2. Dans la mesure où notre action utilise, serait-ce seulement un jugement pratique, l'application de ce jugement y ajoute une évaluation qui ne s'explique pas exclusivement par le constaté. Si nous concluons de ce qu'un acte nous donne un plaisir, que nous allons le faire, cela suppose que nous admettons le principe *a priori* que le plaisir doit être recherché. Par cette présupposition l'empirisme est transcendé.

3. L'empirisme aboutit à privilégier les valeurs sensibles ; la morale est faite surtout pour élever vers des valeurs supra-sensibles. Or en rapport avec celles-ci une valeur sensible peut devenir négative, par exemple un plaisir devenir immoral.

4. L'empirisme méconnaît dans le domaine de l'éthique comme dans celui de la connaissance tout ce que le sujet ajoute aux données de l'expérience pour constituer, non seulement ce système que nous appelons la nature, mais tout ce qui compose la rationalité et l'intimité de la conscience morale. Il est donc plus utile en ce qu'il la tempère, en l'empêchant de perdre pied, qu'en ce qu'il la suscite.

B) La conception associationniste de la conscience morale

L'empiriste pur définit une situation de la conscience à la limite, celle où elle resterait exclusivement passive ; mais, semble-t-il, à cet instant initial, elle ne se distinguerait pas de la multiplicité dispersée ou coulante du donné, et il n'y aurait ni connaissance intellectuelle, ni réaction morale. Aussi dans les doctrines empiristes le passage se fait presque immédiatement, de la considération des qualités données à la sensibilité, à celle des associations, déjà unitives, qui en résultent comme une sorte de traîne.

Sur ce point toutes les doctrines s'accordent. L'association a été connue très tôt et par tous. Aristote en reconnaît les formes ; Spinoza la décrit avec la sensation et la mémoire dans la connais-

sance du premier genre. Mais les empiristes anglais lui font une fortune. Hartley et Hume entreprennent de la substituer au rapport rationnel ; les psychologues anglais et beaucoup d'autres à leur suite s'efforcent d'expliquer toutes les fonctions mentales, la perception, le jugement, le raisonnement, et ainsi de suite, par les divers types d'association et de réduire ceux-ci à un type unique : le plus généralement à l'association par contiguïté, parce qu'elle prépare la réduction définitive des rapports intellectuels à la fusion mécanique d'excitations, juxtaposées dans l'espace ou le temps par l'action de la causalité physique sur nos sens.

L'ambition associationniste d'unifier par son principe la conscience entière ne pouvait s'arrêter au seuil de la conscience morale. L'associationnisme s'exprime en morale par l'utilitarisme ; celui-ci implique nécessairement une conception de l'origine de la conscience morale. Celle-ci reste une conscience naturelle tant qu'elle n'intègre pas autre chose que la consécution de nos actions et de leurs effets en fonction de cette alternative que ces effets sont agréables ou pénibles ; elle devient proprement morale quand ces effets sont des récompenses ou des punitions reçues d'autrui. Ce sont ces sanctions qui font la conscience morale, réduite à n'être que le produit de l'éducation. Une sorte d'expérience moyenne résultera ainsi de beaucoup d'expériences ; mais elle ne conférera en aucune manière à la conscience morale une valeur absolue.

On peut étudier cette conception dans Alex. BAIN, *The emotions and the will* (Londres, Longmans, Green ; 2e éd., 1865) : chap. XV, the ethical emotions or the moral sense ;

p. 266 : there is no such thing as an universal consciousness ;

p. 284 : développement de la conscience morale chez l'individu : « The child's susceptibility to pleasure and pain is made use of to bring about this obedience (à autrui) and a mental association is rapidly formed between disobedience and apprehended pain, more or less magnified by fear. »

Critique

L'associationnisme, après un siècle et demi d'un règne peu fécond en résultats utiles, a concentré sur lui vers la fin du XIXe siècle les adversaires les plus différents : aux rationalistes

s'en remettant à l'intuition intellectuelle de nous faire connaître les unités constitutives des choses, natures ou liens, aux kantiens, rejetant l'association du côté de la contingence psychologique, au profit de la synthèse et de l'impératif *a priori*, se sont ajoutés les partisans du continuisme psychologique, comme James et Bergson, qui ruinèrent les postulats atomistiques de la doctrine, puis ceux de la *théorie des formes*, qui libèrent la conscience psychologique de sa dépendance envers son histoire. Ces critiques ne font pas que l'association ne comporte à son tour un domaine d'objectivité ; mais que ce domaine soit limité et superficiel et que par conséquent il ne puisse rendre raison de ce qu'il y a d'important et d'essentiel dans la conscience morale, c'est ce qu'il faut marquer :

1° Chacune des associations en tant que l'action s'en empare peut en effet être considérée comme définissant une règle d'action dans laquelle le premier terme devient un moyen pour le second : *le soleil chauffe* devient ainsi *mets-toi au soleil pour te chauffer*. La conscience morale serait faite de cette manière par une pure passivité envers les associations. Mais, ou ces directions, comme c'est le cas dans cet exemple, intéressent des sentiments profonds, notamment des besoins congénitaux, comme le besoin de la température convenable, et ces associations se consolident en nous ; mais alors ce sont ces sentiments et leurs principes qui constituent la conscience morale ; et ceux-ci ne proviennent pas de l'association ; ou les associations n'intéressent rien de profond en nous, et elles restent superficielles, négligeables et fragiles. Bref l'associationnisme méconnaît d'abord en nous l'importance initiale de notre constitution biologique ;

2° Notre passivité envers l'association n'est jamais complète et même elle doit être réduite ; car avant qu'une association s'imprime, et pour qu'elle s'imprime en nous, une évaluation plus ou moins sommaire intervient, d'autant moins sommaire que l'homme est plus développé et l'importance de la situation plus

grande. Pour qu'elle s'intègre dans notre conscience morale, il faut un travail qui la dégage, l'amende, la mette au point, la ratifie, lui confère notre adhésion et c'est à l'intérieur de ce travail qu'interviennent comme tendances ou principes les facteurs les plus profonds de la conscience morale ;

3° Les associations elles-mêmes ne sont pas de simples juxtapositions de faits ; ce sont des rapports qui présupposent déjà des principes : ainsi l'exemple de tout à l'heure suppose que nous devons donner à notre organisme les conditions les plus favorables d'existence facile. Ce sont ces principes qui font notre structure morale, comme ce sont les lois qui font la structure scientifique de la nature, indépendamment des valeurs empiriques que l'expérience y mettra pour permettre leur application ;

4° Enfin les associations seraient-elles toutes passives et suffiraient-elles à composer le contenu déterminé de notre conscience, il resterait qu'elles y formeraient une nature, et non la conscience morale proprement dite, car, comme il a été marqué, celle-ci ne devient proprement morale qu'où elle est une réaction sur une nature, congénitale ou acquise, *Mets-toi au soleil pour te chauffer* ou *salue comme on te l'a appris* sont des impératifs qui relèvent au plus de la technique ; ils entreront dans la morale, ce qui veut dire qu'ils deviendront moraux ou immoraux quand l'esprit fera d'eux la matière d'un jugement d'approbation ou de condamnation. C'est dans cet acte, à l'intérieur duquel une évaluation intime se manifeste par un jugement de légitimité, que la conscience naît à la moralité. Il y a dans toute vie morale un moment de détachement, même si, après avoir jugé, la conscience ratifie ce qu'elle s'est d'abord opposé. Peu importe ici si elle en juge d'après sa conformité avec un principe ou une autorité, c'est alors l'assentiment donné à ce principe ou à cette autorité qui constitue l'essence de l'acte moral. Les associations empiriques ou sociales ne sont donc que des occasions ou des prétextes d'un mouvement spirituel d'où elles vont recevoir leur valeur morale.

NOTE. — Les conceptions affectives de la conscience morale suivant lesquelles nos approbations et nos désapprobations proviendraient de nos sentiments ne sont que des variétés de l'empirisme, car elles supposent que c'est du dehors, cette fois du corps, que l'esprit reçoit la moralité. Elles ont pu servir de transitions, de l'empirisme au rationalisme critique, en ce que le corps est intermédiaire entre la nature matérielle extérieure à lui et le moi dont il est l'expression.

On dégagera aisément ces conceptions des morales du sentiment, cf. ci-dessous pp. 425-442 ou de certaines formes du positivisme moral, cf. p. 498.

C) LA CONCEPTION RATIONALISTE DE LA CONSCIENCE MORALE

Passons donc de l'empirisme sensualiste ou associationniste au rationalisme qui fonde la conscience morale, comme la conscience cognitive, sur la raison, c'est-à-dire sur la direction d'un mouvement fait par l'esprit en vertu d'une évidence intellectuelle. Le rationalisme a pris deux formes successives. La première, que nous allons considérer d'abord et tout de suite, est *le rationalisme ontologique*. La raison s'y oppose à la contingence de l'expérience et est pensée comme nécessité. Comme le propre d'une nécessité, c'est d'être indépendante aussi bien de l'objet sensible que du sujet psychologique, d'être objective hors de nous et en nous, la structure rationnelle de principes, soit théoriques, soit moraux, doit être entendue par le rationalisme ontologique comme une structure du monde et de l'esprit. Au contraire, dans la seconde forme du rationalisme, le *rationalisme critique*, la considération de l'esprit est séparée de la considération du monde et ce que la raison dans les principes est censée révéler à l'esprit, c'est sa propre existence et sa propre activité ; ils en sont les expressions objectives, comme des catégories dans l'ordre théorique : ils lui reflètent ses pouvoirs.

Mettons-nous donc d'abord dans le rationalisme théorique et, comme il a été indiqué, poursuivons la confrontation entre l'explication de la conscience cognitive et celle de la conscience éthique. En tant que théorie de la connaissance, d'ailleurs immanente à la connaissance et à l'être, son objet, l'analyse de la conscience théorique doit donner comme résidu, dernier dans l'analyse, mais premier dans la réalité, un corps de principes dérivables d'un principe premier : c'est la table des principes rationnels. Fait-on prédominer l'espace sur le temps, le repos sur le mouvement, divinise-t-on l'immutabilité, ce principe premier doit être le « principe d'identité » ; il serait dans le cas contraire un principe de synthèse, par exemple le principe de la connexion des opposés. — Dans l'ordre éthique on trouvera de même un ordre de règles universelles, dans lesquelles il sera facile de reconnaître les principes théoriques, mais tournés vers l'avenir. Ainsi le principe d'identité devient le principe de la persévérance de l'être dans son être. Il suffira que l'on puisse déduire la nature, l'essence d'un être ; il deviendra possible de définir son utilité propre : ce sera tout ce qui sert son maintien dans l'existence. On obtiendra un système de principes dont on pourra aussi bien dire que ce sont des lois cosmologiques d'êtres vivants ou des devoirs ou les conditions du bonheur. La morale sera la science de la conduite humaine et cette science, une partie de la métaphysique générale.

A proprement parler, suivant cette conception, il n'y aurait pas d'origine de la conscience. Réduite à son essence, elle est comme une essence éternelle, hors du temps, dont toutes les manifestations dans le temps ne sont que des attributs. C'est donc la conscience morale qui est l'origine. N'est-ce pas la condition première pour que ses jugements soient autorisés ? Si elle était un produit, un produit des circonstances, elles-mêmes vouées à la contingence, comme le professe l'empirisme, elle ne serait pas fondée à opposer ses évaluations au cours des choses. Elle devrait ratifier toute expérience faute d'avoir en elle-même le moyen de la

juger. Au contraire en tant qu'expression partielle de la substance absolue dont son essence manifeste l'unité, elle a la connaissance du bien et par suite du mal, comme elle a celle du vrai et par suite du faux. L'utile propre de l'homme est la raison : elle lui montre immédiatement ce qui lui est conforme ou non.

Bibliographie. — Nous retrouverons le rationalisme moral sous la forme ontologique à propos des morales du bien (Spinoza, Leibniz), sous la forme critique à propos du kantisme.

Depuis un siècle en France, le rationalisme moral oscille entre le rationalisme métaphysique et le rationalisme critique, idéaliste ; mais celui-ci peut rester formel ou, impliquant l'homogénéité de la matière à la forme de la représentation, devenir absolu. Il faut ajouter qu'on appelle aussi rationalistes des doctrines pour lesquelles la raison n'est rien de plus qu'un principe d'organisation de données venues de la société et de l'expérience. Rationalisme ne signifie guère alors plus que le refus d'une morale affective ou religieuse, la primauté de la conscience intellectuelle.

Pour le rationalisme contemporain en France, cf. :

Léon Brunschvicg, *Sur les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale* (cf. ci-dessus, p. 75) ;

Id., *La Raison et la Religion* (Paris, Alcan, 1939).

D. Parodi, *Le Problème moral et la pensée contemporaine* (Paris, Alcan ; 2e éd. rev. et augm., 1921) : VI, le rationalisme moral (cf. texte p. 76) ;

Id., *Congrès des Sociétés de Philosophie* (déc. 1921, 1 vol., Colin, pp. 480-8 ;

Id., *Philos. contempor. en France*, p. 376, § 7 ; et pour l'auteur, pp. 379-80.

A. Landry, *Principes de Morale rationnelle* (Paris, 1906) : rationalisme de l'intérêt général.

René Hubert, *Esquisse d'une doctrine de la moralité* (Paris, Vrin, 1938) : rationalisme idéaliste, mais formel (cf. ci-dessous, p. 344).

Le rationalisme est naturellement toujours compatible avec une morale métaphysique et même théologique ; cf. du P. Gillet, *La Morale et les morales* (éd. de la *Rev. des Jeunes*, 1925).

Critique

Il n'est pas sans doute utile d'insister longuement pour mettre en évidence ce qui constitue la valeur de cette conception. Juger moralement, comme juger vraiment, ce ne peut être seulement appréhender, car s'il y a du bien et du mal, comme du vrai et du faux, ce qui est appréhendé est toujours sujet à caution et doit recevoir sa justification d'ailleurs. Celle-ci peut-elle provenir d'autre chose que d'un principe convenant à l'esprit et aux choses, doué d'évidence, suivant le cas, intellectuel ou moral, et d'une déduction, qui prolongerait la valeur de ce jugement initial à tous les jugements dérivés ? En faisant des principes de la vertu,

non des apports étrangers à l'esprit, mais des formes de liaison qui manifestent son pouvoir de lier, en supposant une convenance entre les choses et le juste, cette doctrine fonde la possibilité interne et réelle de l'action morale, qui doit pouvoir sortir de nous et ne pas être une absurdité condamnée à échouer.

Mais : 1° Est-ce un esprit ou une nature que supposait le rationalisme ontologique ? En admettant la nécessité objective des principes et de leurs conséquences, il imposait la conclusion que les actes moraux devaient sortir de la nature de l'homme et des choses par la vertu d'essences excluant la contingence et rendant la liberté d'initiative superflue et impossible. Le bien exclut le mal où il n'y a plus rien que de nécessaire et de positif ; et ce bien est celui du Tout posé comme une chose, non le bien d'une volonté. Nous sommes amenés à une limite supérieure de la perfection où disparaissent ensemble la distinction des actes, la possibilité d'une conversion, et jusqu'à une signification morale. A la liberté en tant que pouvoir d'actualiser ou non est substituée la détermination par l'essence : la vertu peut-elle être géométrique ?

2° Si l'essence qui nous constitue n'est qu'une des essences associées par une solidité sans jeu dans l'essence première et totale des choses, l'adaptation de nos actes au monde est immédiate. Mais que peut signifier alors l'erreur morale ? Un esprit sera-t-il censé avoir séparé la considération d'un élément du Tout du respect dû au Tout ? Comment cela était-il possible ? On se porte d'emblée au delà de la vie morale : impossible de rendre raison de cette vie qui n'est concevable que par la possibilité de ruptures qui en brisent la continuité, soit par la passion, soit pour le mieux. Une faute ou un repentir doivent être plus qu'un point d'inflexion sur une courbe prévisible à partir de sa formule indépendante du temps : ils doivent être une interruption de ce qui se serait produit sans le consentement du vice ou la renaissance de la conscience morale. Les philosophies n'ont que trop la tendance à se porter à cette limite supérieure d'où toute disconti-

nuité serait exclue ; si la liberté est commencement absolu, toujours de quelque manière, cela suppose d'abord une indépendance relative des instants du temps les uns des autres, généralement des fêlures de la rationalité. La morale ne peut trouver place dans le plein ;

3° La constitution de la physique expérimentale a convaincu les esprits de l'impossibilité de constituer la science avec la déduction seule. Un événement digne d'être retenu par la science est toujours à la rencontre de la logique et de l'histoire : celle-là lui confère son intelligibilité, celle-ci son actualité. La raison pèche par rapport à la réalité, ou *par excès* en ce qu'elle détermine des possibles qui ne resteront que possibles, ou *par défaut* en ce que des interférences irrégulières d'actions produisent des événements qu'elle ne pouvait déduire et prévoir. L'expérience de la vie n'est pas moins forte pour convaincre les hommes de la prudence avec laquelle il convient de passer des théories, morales ou autres, à la réalité comme l'expérience nous la présente. La morale a eu pour idéal une systématisation complète des devoirs : personne n'a pu seulement la pousser un peu avant ; et de quelque service que la science, ou la doctrine, puisse être pour la moralité, elle doit rester par-dessus tout un art, dans lequel la familiarité avec des variétés indéfinies d'expériences doit suggérer une intuition comparable à celle qui, au-dessus de tout savoir, inspire le diagnostic du bon médecin. On sera libre certes d'affirmer que cette intuition contracte des jugements rationnels ; en fait elle ne résulte que pour une part de déductions discernées par la conscience analytique ;

4° D'un mot le rationalisme ontologique tue la conscience morale en remplaçant l'unité spirituelle par l'unité objective. L'essence est la détermination première d'un être ; elle sert à le distinguer des autres et comme elle est ceci et non cela, elle détermine ses attributs sans ambiguïté. Pense-t-on infinie l'essence première ? On perd le profit de la détermination et on ne gagne

pas la valeur de la liberté. Au contraire l'esprit est au-dessus de l'être et du non-être, et s'il peut être moral, c'est à la fois parce qu'il est capable d'engendrer l'être ou de laisser, et même, dans la destruction, de mettre un vide à sa place. Aussi, en opposant au rationalisme ontologique l'épreuve de la contingence, l'empirisme a fait tout ce qui dépendait de lui (et rien ne pouvait être plus précieux) pour faire passer la théorie de la morale des postulats du déterminisme absolu à la reconnaissance de l'initiative, dont aucune essence ne fait que définir une trajectoire possible.

D) La conception critique de la conscience morale

L'esprit critique consiste généralement à suspendre l'identification immédiate entre les formes, les principes et même les contenus, quels qu'ils soient, de notre conscience et leurs objets indépendants de nous. Cette suspension mène à un tri. La critique kantienne est, non seulement un *discrimen* des modes de la connaissance, mais une *Beurteilung*, un jugement au sens judiciaire, de la valeur de ces modes : cela la conduit à faire l'inventaire de ce qui est, au sens kantien, non seulement *a priori*, c'est-à-dire encore mêlé d'empiricité, mais pur c'est-à-dire exclusivement *a priori*. Par cette considération du transcendentalement pur, on en arrive à déterminer des formes de la conscience, cognitive ou pratique, qui constituent une structure ou une direction suivant laquelle nous devons penser et agir indépendamment de toute considération de la réalité en soi. De même que la conscience spéculative se distingue de la subjectivité psychologique en ce qu'elle apporte des conditions *a priori* de la possibilité du savoir, que la perception et la pensée du savant ne pourront qu'appliquer sous peine de priver la science de son objectivité, la conscience législatrice se distingue de la conscience subjective de l'agent moral comme posant formellement *a priori* un impératif, auquel la moralité consistera exclusivement à obéir.

On peut étirer ces considérations de différentes manières, elles définissent une conception critique de la conscience morale tant qu'elles présentent les principes de nos approbations et de nos réprobations comme antérieurs à toute empiricité objective ou subjective, c'est-à-dire perceptive ou affective, et comme indépendants de toute connaissance métaphysique, mais pourtant comme requérant notre obéissance de manière inconditionnée. Par la coupure entre sa subjectivité *a priori* et la réalité des choses, l'obligation est ainsi distinguée de la nécessité ; et la conscience morale ne risque plus de paraître et n'est plus une nature. Son application restera contingente ; mais en même temps elle est enlevée à l'aléa de l'expérience, car, ne serait-elle jamais obéie, elle garderait intacte et immaculée sa pureté morale. Cette désobéissance condamnerait les hommes, mais elle les condamnerait précisément parce que les formes de la conscience morale n'attendent d'aucune expérience leur ratification.

Il est évident que d'après cette conception les formes de la connaissance cognitive et celles de la conscience morale se présentent, non certes comme des faits empiriques, mais comme des faits transcendentaux. Celle-là est, en tant qu'humaine, telle qu'elle est : elle pourrait être autre, mais on ne sait pourquoi elle est comme elle est. L'impératif moral par sa pauvreté abstraite ne peut pas être autre qu'il n'est, mais son commandement est-il plus qu'une fascination ? Il n'y a pas plus, dans ce formalisme transcendental que dans le rationalisme ontologique, d'origine de la conscience morale : mais de plus il n'y en a plus de fondement vu ou entr'aperçu, sinon dans la mesure où la croyance interviendra.

C'est à cette conception de la conscience morale qu'il nous paraît exact de rattacher la « dialectique de la moralité », proposée dans l'ouvrage de René HUBERT, *Esquisse d'une doctrine de la moralité* (Paris, Vrin, 1938). En effet, bien que cette esquisse rappelle par la méthode l'*Essai* d'HAMELIN et qu'elle consiste essentiellement à construire par une dialectique synthétique la « représentation pratique », c'est-à-dire la conscience morale, d'une manière qui certainement s'inspire de son exemple, elle en diffère profondément par l'esprit, car la pensée de R. Hubert l'apparente au kantisme, c'est-à-dire au formalisme. L'auteur souligne au début

son « phénoménisme » et il entend par là, non seulement la référence de l'objet au sujet, mais l'impossibilité de passer de la considération d'un ou du sujet humain, à celle de la transcendance d'un Esprit divin ; en outre, dans divers passages (p. 62, 1, 2-5 par ex.) et à la fin (p. 363), il oppose expressément sa position à celle d'Hamelin en dénonçant « l'illusion de donner à la progression dialectique une valeur non seulement méthodologique, mais ontologique » (p. 363). Il maintient, en effet, nettement la dualité des formes engendrées par la genèse dialectique, et de la matière concrète de l'expérience (cf. pp. 283-5 : l'opposition entre l'essence purement formelle de la moralité et son adaptation par une « formule de transformation » à toute situation particulière), tandis que l'idéalisme hamelinien tire au contraire sa force du principe de la continuité entre les catégories et tous les contenus concrets de l'existence quand, du moins, la contingence a été dissipée. Si l'on ajoute que les formes dialectiques, suivant R. Hubert, ne sont pas des notions pures ou n'en deviennent qu'à la limite de la conceptualisation (pp. 19, 3e al., 20), on doit conclure que cet « humanisme » (p. 280) est beaucoup plus près, malgré la systématisation centrale, de la philosophie de L. Brunschvicg que de celle d'O. Hamelin.

La première partie de l'ouvrage prépare l'exposé de la doctrine en en écartant d'autres, à savoir d'une part, le marxisme (pp. 29-36), parce qu'il méconnaît les « exigences spirituelles » de liberté et de personnalité, et le sociologisme (pp. 36-42), qui asservit l'individu au conformisme et compromet la foi morale ; d'autre part, les morales religieuses parce que Dieu est impénétrable (p. 5) et la transcendance inadmissible (p. 68). Un chapitre (III) définit trois degrés de la certitude, immédiate, scientifique, accompagnée de la conscience critique de soi.

C'est la deuxième partie de l'ouvrage qui contient la synthèse dialectique sur le rythme hamelinien. En voici, sommairement indiquées, les triades :

1. La *loi* (la nécessité comme elle s'offre virtuellement à l'action) exige la *liberté*, qui s'oppose à elle comme la discontinuité à la continuité ; et elles aboutissent au *devoir*, qui est la loi pour la liberté ou la liberté pour la loi (pp. 131-144) ;

2. Le *devoir*, idée motrice, est pour la *valeur* (cf. p. 145) : la pression que celui-là exerce sur nous et l'attrait qui nous vient de celle-ci se composent dans la *personnalité*, dont la responsabilité est l'essence (p. 165) ;

3. L'impossibilité du solipsisme sert de vérification à la nécessité dialectique par laquelle la *personnalité* appelle la *pluralité des personnes*, de manière à composer la *communauté ;*

4. Contre cette *communauté*, qui n'est qu'une abstraction identitaire, s'individuent des personnes qui, se prolongeant dans l'appropriation, engendrent une *diversité ;* et les deux notions doivent se limiter l'une l'autre dans la *justice*, qui est le respect mutuel de la valeur des personnes (pp. 222-3) ;

5. Encore le respect des fins d'autrui nous laisse-t-il extérieur à elles si nous ne les épousons pas en vertu de l'organisation, rapport de souveraineté à subordination par discipline (p. 243), de sorte que la *justice* et l'*organisation* doivent se compléter l'une l'autre dans la *solidarité*, dans laquelle il ne faut pas voir du tout une solidarité naturelle, mais essentiellement morale (pp. 269-73), la collaboration (p. 268).

« Du même coup le cycle dialectique se ferme » (p. 266) affirme l'auteur, plutôt qu'il ne le prouve ; et, en effet, par peur du mysticisme, il a dans toute cette construction considéré les rapports entre les hommes par leur aspect de détermination, de sorte qu'il méconnaît l'opposition suprême en vertu de laquelle la collaboration renvoie à une union des âmes dans l'amour entendu comme une participation commune à l'Esprit premier et universel. (Cf. *in fine* les pages sur la « conscience religieuse », où celle-ci semble exclusivement jouer avec des postulats et des arguments.)

La dernière partie de l'ouvrage porte en gros sur le rapport de la dialectique et de l'empiricité concrète de l'expérience.

Cette vigoureuse esquisse conduit l'auteur à traverser un grand nombre des problèmes traditionnels de morale. Il le fait souvent avec bonheur et avec force parce qu'il est inspiré par les sentiments connexes de la valeur des personnes et de la supériorité de la liberté. Il affaiblit sa position en refusant d'autoriser en

l'absolu (cf. le trop rapide passage de la p. 383 : « *Dire enfin... le néant* ») les opérations dialectiques qui sont immanentes à la liberté morale. Il ne suffit pas, en effet, que la possibilité de droit de ces opérations soit définie par une critique, la réalité compte ; et la moralité sera, si nécessaire soit-elle dans sa trame, une activité superficielle et vaine si le Principe réel des choses l'exclut, de sorte que, si l'on croit à la réalité de la moralité, de ses problèmes, de sa destination, de son œuvre, on croit que la moralité procède d'un Esprit universel dont la conscience morale est la révélation en nous. Ce n'est en rien supposer que la liberté soit subordonnée à autre chose si d'abord Dieu est libre et si ensuite, au moment où nous agissons moralement, sa liberté s'identifie à la nôtre. Dans cette identification la transcendance devient relativement immanence ; mais elle demeure en soi et doit y demeurer, par ce qu'elle comporte d'au-delà irréductible, afin que la valeur à laquelle nous nous dévouons soit plus qu'un phénomène mal fondé ou infondé, comme il en serait si elle n'avait d'autre source que le sujet humain, en ses caractères distinctifs d'un homme à l'autre ou en ses caractères communs à tous. L'humanisme est trop humain s'il n'est autorisé par le surhumain.

En fait, cette autorisation se manifeste déjà dans l'attrait par lequel un esprit, ainsi l'auteur lui-même, monte l'échelle dialectique. Car ne serait-ce qu'une propulsion dont la force viendrait de la nécessité pure ? Elle n'aurait aucun droit à être dite la dialectique de la moralité, de l'aveu même de l'auteur qui met toujours la liberté au principe de celle-ci. Ne venant pas d'en bas, elle doit venir d'en haut, ainsi qu'une inspiration à laquelle on se confie, comme à une Providence, quand on y cède. Aussi comprend-on que Kant lui-même n'ait pas échappé à l' « obsession de la transcendance » (p. 135) qui est, en fait, un ravissement nous élevant par l'amour.

On retrouvera les idées de René Hubert dans ses art. sur *Le Problème moral* (*Rev. Phil.*, 1934, II, p. 322 et 1935, I, p. 224 et II, p. 215) : l'Esprit doit, grâce à la relativité, chercher sa voie entre « le conformisme qui tue la spiritualité » et « la hantise de l'absolu » qui suscite les volontés de domination (1935, II, p. 252) ; ce dernier texte montre bien quels sont les périls que redoute l'auteur : ils proviennent non de la hantise de l'absolu, mais au contraire de notre complaisance, individuellement ou en groupe, à nous mettre absolument au-dessus des autres, au lieu de faire de l'Absolu une raison d'humilité sans désespoir.

Critique

On ne peut surestimer le service rendu par cette conception à la morale, qui est de marquer le plus fortement qu'il se peut l'indépendance de la conscience morale, soit envers les données de l'expérience sensible, les intérêts, les sentiments, soit envers la réalité comme elle est avant l'action. Elle a contribué plus décidément qu'aucune autre à faire reconnaître l'acte de l'esprit qui, lorsqu'il se tourne vers l'avenir, est à l'origine des déterminations qu'il se propose comme idéales, de même qu'il est à l'origine de celles qu'il se propose comme réelles, quand il se tourne vers la nature. En même temps cette conception évite le danger du subjectivisme individualiste qui, sous le nom d'esprit, ne pense que le moi et lui confère le droit au caprice, à l'arbitraire et en définitive à la méchanceté.

Mais : 1° Dans cette conception la conscience morale pour ainsi dire reste en l'air. L'obéissance au devoir et à toutes les règles qui en dérivent est coupée de sa relation, soit avec la nature, soit avec le Principe métaphysique des choses. Toute vérification de l'importance cosmologique de notre action ou de sa valeur absolue nous est refusée. Nous ne savons pas si notre obéissance au devoir amendera la réalité et nous accordera avec l'Absolu au-dessus des choses et de nous-même. Si la subjectivité transcendentale n'était qu'une illusion transcendentale ? Or peut-on espérer qu'une conception de la conscience morale qui, pour la sauvegarder de la contingence empirique la frappe d'une contingence totale, puisse entretenir sa vigueur ? Il y a bien dans la conscience morale une supériorité de l'esprit sur les choses ; mais il doit s'y reconnaître aussi de l'empressement à se porter vers la réalité et un amour pour plus que pour l'application formelle d'un principe. Elle suppose ainsi, si elle ne doit pas être vaine, la connivence de l'Absolu ;

2° Ce dualisme pratique entre l'être et l'agir, qui est parallèle au dualisme gnoséologique entre l'être et le connaître, commet la faute de tout dualisme qui est, après qu'on a aperçu la relation de deux termes, de couper entre eux. C'est utile pour la précision de ces termes et la pensée analytique en a besoin ; mais si, où que ce soit, la pensée complète ne doit pas sacrifier l'une à l'autre l'intériorité et l'extériorité des termes, il faut, après avoir coupé entre ces termes, les refondre dans l'unité de leur relation ; ici, après avoir opposé le sujet et l'objet, montrer leur contamination partielle. Il faut que le moi naisse à la liberté par l'indépendance, mais il faut que son indépendance prépare sa moralité. D'une part la conscience morale doit s'adapter aux choses comme elle doit les adapter à ses fins et par conséquent tantôt c'est la forme, tantôt c'est la matière de la connaissance ou de la moralité qui doit s'imposer au savoir ou à l'action. D'autre part le moi doit pouvoir éprouver à quelque degré la convergence de la valeur

morale, à supposer que celle-ci se définisse exclusivement par l'obéissance, avec d'autres valeurs, pour ne pas risquer de sacrifier la vie à quelque erreur décorée d'un beau nom. Donc, aussi bien vers l'Absolu que vers l'objet naturel, le formalisme doit être complété ; et avec lui, cette conception de la conscience morale replacée comme un moment dans l'opération par laquelle la conscience se fait morale.

E) La conception évolutionniste de la conscience morale

L'évolutionnisme spencérien, situé dans le prolongement de l'associationnisme, s'est présenté comme un effort pour concilier le réalisme perceptif de l'empirisme avec l'*a priorisme* critique : il a eu une vogue étendue, mais éphémère. Les thèmes qu'il a employés sont des idées dont le principe peut être trouvé dans la théorie de l'*état de nature* chez Hobbes ; mais elles ont reçu leur précision et leur popularité de la théorie darwinienne de la sélection naturelle : il suffit pour obtenir la conception spencérienne de la conscience morale de faire rentrer les vertus et les vices dans l'extension des variations utiles ou nuisibles. Par l'effet de la survivance des plus aptes, les variations utiles, et parmi elles les manières utiles de se comporter, sont maintenues avec ceux mêmes qui les ont accidentellement reçues ; et en conséquence, pense-t-on, transmises par eux à leur descendance. Elles deviennent chez les descendants des dispositions congénitales, déterminées antérieurement à leur histoire et indépendamment d'elle, de sorte qu'elles y équivalent à des dispositions *a priori*. La conscience morale apparaît ainsi comme le résultat de l'histoire phylogénétique, la moralité comme l'effet du mécanisme, la raison comme la fille du hasard, la mort qui frappe les moins aptes comme la matrice d'une vie de plus en plus haute.

En dehors de la vérité vague que l'hérédité contribue à l'entretien et peut-être à la formation de la conscience morale, il ne

reste guère de cette conception, car : 1° Elle a d'abord reçu un grave démenti des travaux de Weissmann, qui a ruiné presque complètement le postulat, impliqué par la doctrine spencérienne, de l'hérédité des caractères acquis : s'il se transmet de l'acquis, ce ne sont pas des caractères, des dispositions définies, des traits de structure, ce sont tout au plus certaines accentuations ou orientations mal déterminées de potentiel psychophysiologique ;

2° En outre l'évolutionnisme soulève toutes les objections qui visent l'associationnisme, puisque celui-ci est à son principe ;

3° Il en aggrave même la prétention à réduire la conscience à la passivité, ce qui fait particulièrement violence à la conscience morale, puisque c'est par l'effet d'un mécanisme, issu de variations accidentelles, que la conscience morale est censée produite. C'est une nature résultant d'un tirage au sort de possibles. Non seulement, par cette naturalisation, toute liberté est refusée à la conscience morale, mais il faut douter que le résultat de la sélection naturelle, si l'on veut bien en admettre l'hypothèse, doive être considéré comme nécessairement bon, voire comme le meilleur possible. C'est réduire la valeur à la valeur biologique, et même juger de la valeur biologique d'après sa seule efficacité à assurer la survivance : encore celle-ci reste-t-elle aléatoire ;

4° En outre on peut mettre en question la doctrine de la sélection naturelle ; et si les objections nombreuses qui ont été soulevées contre elle méritent créance, la conception spencérienne de la conscience morale est emportée avec elle ;

5° Enfin le spencérianisme comme le comtisme ignore la force et la portée de toutes les considérations tirées de la critique préalable de la connaissance.

F) La conception positiviste de la conscience morale

Le positivisme est la doctrine d'après laquelle la science est le seul mode légitime de la connaissance humaine. On peut la

mettre à son tour à la rencontre de l'évolutionnisme et du criticisme, puisqu'elle est objective et concrète comme le premier, et s'oppose à la métaphysique comme le second. Aussi, de même que le positiviste réduit la conscience du savant aux résultats de la science, faits, lois et théories, il entend par conscience morale, non l'acte d'un sujet, ni la référence des règles morales à l'absolu, pour lui inconnaissable, mais seulement les règles mi-générales, mi-concrètes, suivant lesquelles nous agissons et jugeons moralement et dont il cherche à déterminer les conditions. L'origine de la conscience morale est donc son conditionnement ; les vertus et les vices sont des produits, et rien d'autre que des produits. Pour le rationalisme ontologique déjà, la science de l'action rentrait dans la connaissance de la nature, mais celle-ci ne faisait que spécifier la réalité métaphysique ; pour le positivisme la morale ne peut être qu'un chapitre de la science de l'homme ; ou même une technique, dont il faut chercher le fondement dans l'une des sciences de l'activité humaine. La conception positiviste de la conscience morale se nuance donc différemment suivant la nature de la science qui prétend se l'annexer. Deux surtout se le sont proposé : l'une est la biologie ; l'autre est la sociologie.

a) *La conception biologique de la conscience morale.* — On pourrait trouver autant d'expressions que l'on voudrait de la tendance à confondre le moi humain, tel qu'il est comme responsabilité morale, et le moi organique. Il suffit de réduire la distinction entre une action organique, comme la digestion, et une action volontaire, comme la signature d'un contrat, à n'être que la différence entre un acte intéressant exclusivement une partie de l'organisme et un acte intéressant l'organisme entier, y compris les centres cérébraux, pour que la tentation d'achever les techniques biologiques comme l'eugénique, l'élevage, l'hygiène, la médecine par la morale se présente immédiatement à l'esprit. On ne sera pas gêné par la distinction de la moralité et de l'immoralité : il suffira de la calquer sur celle de la santé ou de la maladie, ou, suivant

le schème de la « finalité sans intelligence » de Goblot (cf. *Traité de Logique*, Paris, Colin), sur la distinction entre ceux des effets d'une fonction qui n'en sont que les effets et celui qui en peut être dit la fin non intentionnelle, parce qu'elle contribue à l'entretien de l'organisme.

On peut arriver, à cette réduction du moral au biologique, d'en bas, c'est-à-dire en établissant les notions principales de la morale sur la biologie générale :

A titre d'exemple d'une morale présentée comme l'application de la biologie générale, on pourrait étudier et critiquer l' « éthique » de J. Loeb, telle qu'elle est indiquée dans son ouvrage *La Conception mécanique de la vie*, trad. H. Mouton (Paris, Alcan, 1914), notam. chap. I, § IX : « Ethique » (p. 41) : « Nos instincts sont les racines de notre éthique et... ces instincts sont héréditaires, exactement au même point que la forme de notre corps. » Et : « Il peut se produire des individus à qui une mutation a fait perdre tel instinct désirable, exactement comme chez les animaux une mutation peut faire perdre à des individus leur pigment, et les descendants de ces mutants peuvent, s'ils sont assez nombreux, abaisser l'état éthique de la communauté » (p. 42).

On peut parvenir aussi à ces morales biologiques en prenant son départ à mi-hauteur, au niveau de la psychologie animale, par la méthode *behaviorist*.

Ainsi, dans le petit livre de P. Guillaume, *La Psychologie animale* (pet. col. Colin, Paris, 1940), on voit nettement comment l'emploi des méthodes appliquées à l'étude objective du comportement animal conduit à y résoudre le comportement humain, abstraction faite de la complexité de celui-ci. « Le problème de la conscience n'est pas *exclu*, ... il est simplement *différé* » (p. 30). — A la fin, on peut retrouver la morale et la liberté dans les mots de l'auteur « s'affranchir du réel » et « dominer », car il écrit : « Au terme de cette ligne d'évolution, se place l'essor de l'imagination humaine, qui, capable de s'affranchir du réel, devient à son tour un moyen supérieur de le dominer, en incorporant à la représentation des choses de nouveaux éléments nécessaires à leur pleine intelligibilité » (p. 210). C'est reconnaître le moi comme susceptible d'instituer de nouvelles relations entre les choses. La conscience morale est alors la préférence pour certaines familles de ces relations, puis pour certaines de ces relations mêmes, en vue d'une valeur. Mais si le moi peut devenir indépendant de son siège organique, n'est-il pas « hyper-organique » ? C'est ce que peut établir une théorie de la connaissance dont ces théoriciens ne font pas état.

Enfin, comme beaucoup de médecins, on mettra directement la morale dans le prolongement de la thérapeutique.

On trouvera une illustration de cette manière de penser dans des articles comme celui du Dr J. Laumonier, *Thérapeutique des péchés capitaux* (*Bulletin général de Thérapeutique*, juillet et août 1921). Nos vices et nos passions procèdent de tares congénitales dans le cas des vices, de troubles plus ou moins passagers, dans le cas des passions, dans les conditions organiques permanentes de nos besoins.

Comme les conditions organiques de nos émotions, le grand sympathique, le parasympathique, les sécrétions endocrines échappent à la volonté, les émotions qui constituent comme le fond de notre conscience morale sont également involontaires. Aussi l'enseignement moral est généralement inefficace. Les procédés psychothérapiques, comme la suggestion, les économies utilisant le repos et l'isolement, la désinfection mentale à la manière freudienne agissent sur les symptômes, non sur la cause.

C'est par le traitement somatique que l'on peut obtenir des résultats. Ainsi la gourmandise s'explique par la diathèse arthritique, l'hypersécrétion gastrique, les sécrétions acides. La volonté qui est aux émotions dans le rapport du médecin au malade soignera la gourmandise par des saturants qui diminueront l'abondance et l'acidité des sécrétions, elle usera du régime hypochloruré, de la restriction alimentaire. Et ainsi pour les autres « péchés ».

Critique

On voit aisément les observations qu'appelle cette conception de la conscience morale comme pure détermination de la structure biologique.

1° Ces conceptions cherchent la conscience morale où elle n'est pas. Elle ne se trouve pas en effet dans l'objet où cet objet est indépendant du sujet, elle agit où la relation de l'objet et du sujet laisse au sujet à décider comment il affectera l'objet. La nature, y compris la nature organique, c'est la situation dans laquelle se localise l'action de la conscience morale. Quand cette situation entraîne l'action comme son effet naturel, ou même quand, la décision étant prise d'agir, elle ne laisse qu'une possibilité devant celle-ci, la morale n'a rien à faire. Quand au contraire il y aura incertitude soit du parti à prendre, soit sur l'actualisation ou la non-actualisation du seul parti possible, c'est alors que la conscience morale sera requise d'intervenir ; mais c'est qu'alors elle n'est plus une partie déterminée de l'organisme. La moralité commence où le tropisme, le comportement, l'organisme, ne suffisent plus ; l'homme est moral par ce qu'il ajoute à ce qu'une physiologie permet de prévoir de ses actes ; et le gourmand qui refuse la technique du médecin, s'il se plaît à sa gourmandise, vérifie l'insuffisance de la technique et l'indispensabilité de la morale et de la moralité. Le médecin entreprendra-t-il de lui faire reconnaître que c'est un mal, un vice ? Il ne se comportera plus en médecin, mais en moraliste : c'est en les y entraînant

que la morale se raille d'ordinaire des savants et des techniciens qui prétendent réduire la morale à leur science ou à leur technique ;

2° D'où vient donc que ce déterminisme positiviste de la conscience morale soit si répandu ? Ce n'est pas répondre suffisamment que d'alléguer le prestige, certainement exagéré, de la bienfaisance de la science, car il doit y avoir une raison de ce prestige même. Elle consiste dans la facilité avec laquelle une pensée limitée comme la nôtre, ne pouvant appréhender aucun événement dans son originalité complète, historique, lui substitue une généralité en rapport avec d'autres généralités. Ces généralités comme telles se détachent du moi et constituent une objectivité en soi, devant laquelle il ne peut plus y avoir qu'un sujet témoin. La conscience qui est une relation a été, par l'effet de la dialectique génératrice du dualisme, remplacée par deux termes. En réalité ces deux termes ne sont pas réellement indépendants l'un de l'autre, car ils ne sont isolables que pour une analyse qui fausse ce qu'elle analyse. La *conscience est toujours la relation où des termes ne se posent relativement en soi que par la suspension de son activité* ; mais cette relation, tantôt s'exerce suivant un sens, celui qui va de l'objet vers le sujet, assure la prééminence momentanée de celui-là sur celui-ci, tantôt s'exerce dans le sens opposé : dans le premier sens c'est l'attitude scientifique qui est utile ; dans l'autre, c'est l'attitude morale qui convient. Aucune raison d'oublier la seconde pour la première, comme le fait le positiviste ; car, au moment où le positiviste désire, veut, réfléchit, non sur ce qu'il « va devenir » mais sur ce qu'il « doit faire », il prend l'autre : à ce moment il revient vers la conscience morale qu'il confondait tout à l'heure avec la conscience scientifique ; mais en même temps il entre en rapport avec l'indétermination. Le droit de l'expert cesse où cessent son savoir et son pouvoir, c'est là que l'homme d'action, le juge, bref le moraliste se le subordonnent.

b) *La conception sociologique de la conscience morale.* — Cette

conception s'insère dans l'empirisme, même populaire, par la constatation que chacun de nous reçoit, par une éducation diffuse ou organisée, du milieu social où il naît et croît, de ses coutumes, de ses proverbes, de ses sanctions, des éléments importants de sa conscience morale. Aussi cette détermination de nous-même par la société a-t-elle été toujours un lieu commun de la réflexion morale, particulièrement, au XVIII^e^ siècle, des Encyclopédistes, toujours prêts à s'arrêter sur les évidences les plus superficielles. Le développement de l'histoire aide encore à concevoir la conscience morale comme une stratification, où les sédiments des époques passées ont formé les couches superposées de la conscience actuelle. Enfin le comtisme, en dégageant l'idée que la systématisation scientifique devait remplacer la systématisation métaphysique, en précisant l'idéal d'une science sociale, en discréditant l'individu comme « une abstraction », devait amener à une conception purement sociologique de la conscience morale.

C'est dans la doctrine d'Émile Durkheim que la conception sociologique de la conscience morale a trouvé ses principes et son exposition la plus rigoureuse. Suivant *Les Règles de la Méthode sociologique* (Paris, Alcan), le fait social en général est déjà marqué de caractères qui l'apparentent au fait spécifiquement moral. Il consiste en effet dans une *représentation collective*, qui est extrinsèque par rapport aux individus et s'impose obligatoirement à eux. Les rites de la politesse, les formes du langage, corps social, ne s'expliquent en aucune manière par la psychologie propre de ceux qui s'y soumettent. La politesse n'est-elle pas faite pour régler leurs rapports indépendamment de leurs humeurs ? Comment se comprendraient-ils s'ils ne respectaient pas la grammaire et le dictionnaire ? Ils ne s'écartent que rarement ou légèrement de ce respect, car toute lésion de la représentation collective est sanctionnée par une peine. Le blâme de l'opinion diffuse, la pénalité judiciaire, le boycottage économique, l'exil politique, l'excommunication religieuse, plus simplement la prison manifestent

identiquement que celui qui ne veut pas se soumettre aux impératifs sociaux sera rejeté par la société, et les rapports entre lui et les autres rompus. L'extrinsécité des faits sociaux est donc ainsi soutenue par leur autorité, comme l'universalité des vérités rationnelles dans le rationalisme, ontologique ou critique, par la nécessité, réelle ou transcendentale.

L'ensemble des représentations collectives constitue, à l'intérieur de la conscience individuelle, la conscience sociale. Les ordres de la société nous dictent de l'intérieur de nous-même ce que nous devons penser et faire : nos idéaux manifestent notre besoin d'y satisfaire ; nos remords, nos souffrances vérifient leur puissance sur nous quand nous les violons. En effet s'ajoutent en nous à ces représentations sociales des représentations proprement psychologiques ; mais ou elles sont anarchiques, troublent l'application des impératifs sociaux, ou elles en détournent comme la matière d'une vie esthétique et secrète : dans un cas comme dans l'autre l'individu doit s'épurer de tout ce qui le fait ainsi intimement et singulièrement distinct de ce que la société exige de lui. La connaissance géométrique et physique elle-même rentre dans ce schème : les impressions faites sur nous par les figures à raison de notre position distinctive, les phénomènes qualitatifs dont l'ensemble constitue ce que nous appelons vulgairement la matière ne sont que des données subjectives sans valeur cognitive. Ce qui fait la science, ce sont les rapports qui définissent le groupe des géomètres ou des physiciens et leur confèrent leur autorité, indépendante de chacun d'eux, c'est-à-dire un ensemble de représentations collectives.

Déjà, suivant cette conception, la moralité individuelle consiste en ce nettoyage intérieur par lequel le moi se débarrasse de son caprice et de son indiscipline ; mais elle se prolonge dans la manière, surtout propre aux sociologues, dont elle discerne parmi les éléments sociaux le normal du pathologique. On peut dire que pour Durkheim toutes les représentations collectives sont objectives,

mais que certaines naissent à l'objectivité, d'autres commencent à la perdre. Le pathologique, ce ne sont pas seulement des « survivances », ce peuvent être des aberrations ; mais ce sont certainement les survivances qui lui fournissent son contenu le plus clair. Quand dans un ordre social persistent des dispositions qui avaient leur fonction dans un ordre disparu, elles se périment et doivent disparaître. Les troubles sociaux, la pathologie de la société, résultent de leur persistance.

Passons donc, à la suite de ce qui vient d'être dit, de la conscience sociale à la conscience proprement morale. Toutes les valeurs ont pour origine la société ; cela doit être vrai, en premier lieu des valeurs morales. C'est de cette source que le fait moral tient sa valeur sacrée. Il s'ajoute en effet pour Durkheim aux caractères propres du fait social un caractère nouveau quand il se fait moral. Les faits moraux sont des règles obligatoires et, comme telles, elles ne font que mettre en valeur les deux caractères du fait social d'être indépendant de nous et de s'imposer à nous, au besoin par des sanctions ; mais en outre elles sollicitent chacune notre attrait par la représentation d'une fin, d'un idéal, d'un bien qui rend sa réalisation désirable. Durkheim est soucieux de ne pas volatiliser les puissances affectives qui, à l'intérieur de l'action morale, doivent intervenir pour lui conférer son énergie et son rayonnement contagieux. Il faut que la religion qui se tournait vers Dieu soit captée par la société pour assurer l'adhésion de l'individu à ses fins. L'éducation morale doit être « purement rationaliste » : cela ne veut pas dire qu'on puisse faire une éducation morale sans intéresser le sentiment à l'action. La conscience morale devra être protégée contre un romantisme qui devient anarchiste par sa visée de l'infini ; mais elle devra être attachée au groupe social par le cœur. L'individualisme même ne peut envelopper en aucune manière un droit du moi à se faire valoir indépendamment de toute valeur sociale ; car, si la *Division du Travail Social* a mis en évidence le progrès de l'individualisme dans les sociétés contem-

poraines, c'est comme un produit sociologique, de sorte que le moi ainsi poussé en avant ne peut y être autre chose qu'un missionnaire ou un fonctionnaire social.

Ces idées sont confirmées par la conception durkheimienne du sentiment moral et de ses trois composantes, l'esprit de discipline, l'attachement aux groupes sociaux et même l'autonomie de la volonté, qui se réduit à la connaissance de la nécessité sociale (cf. ci-dessous, p. 527).

Il faut que l'impératif moral soit soutenu par quelque chose. Ce n'est pas Dieu conçu comme esprit surnaturel. La conception de Durkheim a été tout entière inspirée par le sentiment que la métaphysique théologique est révolue ; et, comme Comte, ayant l'appréhension des dangers moraux qui peuvent en résulter pour l'humanité, il a voulu la remplacer par une religion de la société. Ce qui est la source sacrée des valeurs est donc la société même, la conscience collective, le « sujet collectif ». La société se distingue de Dieu en ce qu'elle n'est pas au-dessus de la réalité entière, et en ce qu'elle est impersonnelle ; mais elle dépasse une subjectivité transcendentale en ce qu'elle doit être équivalente à Dieu par son autorité sur l'individu. Elle est réelle, ou comme réelle ; mais humainement réelle. La conscience morale est donc en nous comme la trace de la conscience collective, quand le sentiment moral nous y attache par le respect que nous lui devons.

Critique

Il va de soi que, dans la mesure où la conscience humaine compte des éléments dont la connexion peut être mise en évidence par une science et notamment la sociologie, il faut les louer de s'efforcer de les discerner ; mais, sans chercher ici si de telles connexions, dans les limites de rigueur et de précision indispensables pour que le nom de science ne soit pas usurpé par une connaissance, ont été obtenues par les sociologues ou soient en passe de

l'être, il s'agit de voir si ces connexions, au lieu de définir les traits d'une nature extérieure à la conscience morale, lui appartiennent en propre.

1° La première obscurité de la conception durkheimienne de la conscience morale est la distinction, et plus précisément le discernement du normal et du pathologique. En dernière analyse le normal pour elle, c'est ce qui va nécessairement se maintenir ; le pathologique, ce qui va disparaître, parce que c'est périmé, ou plus généralement sans son soutien de conditions. Mais comment en juger aujourd'hui ou ici ? Dira-t-on qu'on le déduit de la disparition prévue des conditions ? Mais la question se pose à nouveau pour celles-ci, et ainsi de suite. En outre l'actualisation empirique d'un événement dépend toujours d'autres conditions que de celles qui lui font sa compréhension conceptuelle. Comment savoir de celles-ci, généralement ignorées et en rapport avec le reste de l'expérience, si elles interviendront pour faire ou empêcher ce qu'elles doivent contribuer à actualiser ? Dans cette intervention, des volontés imprévisibles ne peuvent-elles se trouver mêlées ?

En outre, si nous sommes dans une systématisation naturelle et si la conscience morale, fragment de cette systématisation naturelle, est déterminée par ses lois, elle ne peut que subir le contenu nécessaire auquel on applique, tantôt la dénomination de normal, tantôt celle de pathologique. Dès lors à quoi bon recourir à ces épithètes ? Ou les conditions en soi produiront ou leur absence empêchera l'événement ainsi qualifié et il est indifférent que nous le tenions pour normal ou pour pathologique et, à proprement parler, ces qualifications auront perdu toute valeur. Il y a la nature, indifférente au bien et au mal.

C'est ce que vérifie la pratique de Durkheim. Généralement c'est en alléguant une origine et une évolution qu'il recherche si telle représentation doit se maintenir ou disparaître. Mais la détermination historique d'une évolution ne vaut que pour le passé, car il se peut que dans l'avenir la courbe comporte un

point d'inflexion. Science et histoire font deux ; et la sociologie n'est plus une science si elle n'est qu'une histoire vague, anonyme, impersonnelle, au plus comparative. En outre les conditions qui ont déterminé l'apparition d'un trait de la structure sociale peuvent à une autre époque continuer d'agir sous un autre aspect que celui qu'elles montraient à l'origine. De ce que la prohibition de l'inceste aurait été liée à la loi d'exogamie dans certaines sociétés totémiques, il ne résulte pas qu'elle ne puisse être fondée dans une société à famille patriarcale. Combien de fois des révolutionnaires doivent-ils rétablir ce qu'ils ont critiqué et détruit, dès qu'ils prennent le pouvoir ? Dès lors comment distinguerons-nous la survivance normale de l'autre ?

A quoi on répondra que la distinction du normal et du pathologique n'a pas été inventée en sociologie, mais qu'elle vient de la médecine où elle doit avoir un sens : c'est en somme le dernier mot de Lévy-Bruhl. (*Mor. et Sc. des mœurs*, 3e éd., p. xv.) — Cette réponse terminera la discussion par un aveu, car la médecine n'est pas une science, c'est une technique de la biologie et particulièrement de la physiologie et, comme pour toute technique, son application enveloppe des postulats moraux. Il en est de même de cette opposition entre le normal et le pathologique : ces mots donnent une apparence d'objectivité scientifique à l'opposition morale entre ce qui doit être approuvé et ce qui doit être condamné ; mais cette apparence ne cache guère l'intervention des préférences extra-sociologiques du sociologue, d'ordinaire ses préférences politiques, dans la détermination de ce qu'il loue comme normal et de ce qu'il blâme comme pathologique ; il y a alors abus à présenter comme scientifique ce qui ne possède en aucune manière ce caractère ;

2° Si le normal et le pathologique sont de faux noms du moral et de l'immoral, la sociologie est amenée dans le champ de l'alternative déterminée, qui n'est plus celui de la science, mais celui de la morale, ce que Kierkegaard appelle le domaine de l'*Entweder... oder...*, de *L'un ou l'autre*. La conscience morale n'est

pas la pure et simple passivité envers une nécessité objective, qui n'a besoin ni de son consentement, ni de sa connaissance, pas plus que la pluie qui tombe. Où la science trouve son application, c'est où des conditions déterminent l'unité d'une possibilité, une seule possibilité ; et, dans un univers parfaitement systématique, en un point-instant, un seul événement pourrait se produire ; mais on ne comprendrait pas alors comment de l'ambiguïté pourrait apparaître dans le monde et par suite dans une conscience, à supposer qu'il pût y en avoir, puisque les représentations de cette conscience seraient dans ce monde. Où la moralité est irrécusablement requise, c'est où deux sollicitations contradictoires rendent le moi à lui-même et à la réflexion. La société ne nous les épargne pas ; elle n'est pas systématique, mais toujours plus ou moins incohérente ; et l'idéal d'une société parfaitement organisée est un mythe transcendental, aussi bien que celui d'une nature sans hasards. A chaque instant la société rejette le moi sur lui-même en lui donnant des ordres contradictoires : l'État entre en conflit avec la religion, les intérêts de notre famille s'opposent à ceux de la patrie, la profession nous impose des partialités que le respect de nous-même comme tout indivisible exclurait, le partisan qui va jusqu'au bout de ce qu'exige son parti devient un traître envers sa nation, et ainsi de suite. Comment pourrions-nous nous contenter d'obéir à la société, puisqu'en nous elle est divisée contre elle-même ? Il devient évident que, si elle nous rend à nous-même, c'est pour que, par notre initiative, nous inventions ce qui est à faire et le fassions, afin que la société devienne la meilleure possible. C'est à ce moment la morale qui vient au secours de la société défaillante. Le moi ne peut plus être considéré comme un lieu, il devient un créateur de la société ;

3° C'est que ce mot de société a deux sens confondus et alternativement utilisés par les sociologues. Par société on entend une unité des individus. Cette expression enveloppe déjà la multivocité du terme d'unité ; mais surtout l'ambiguïté entre le réel

et l'idéal. On entend tour à tour la société comme une nature déjà faite et donnée et comme un idéal à instituer. Mais en tant qu'elle est à instituer, la science n'a plus rien à faire dans sa détermination ; et c'est à la morale seule, tournée vers l'avenir, qu'il appartient de prononcer sur ce qu'elle doit être ;

4° On pourrait allonger beaucoup cette critique ; nous la terminerons en indiquant les deux mouvements corrélatifs qui conduisent à la réduction de la conscience morale à la conscience sociale : l'un, tourné vers l'objet, consiste dans l'idolâtrie des déterminations, l'autre, vers le sujet, le discrédite comme subjectif et mène au mépris du moi.

Il y a en nous deux exigences opposées, l'une vers l'infini et la liberté : elle s'ouvre sur l'indétermination et la fait estimer ; l'autre vers la détermination : celle-ci engendre la structure de la perception, la définition conceptuelle, le souci de la signification objective, la mesure et la loi. C'est cette exigence de détermination qui produit la science et anime depuis 1750 environ le besoin de faire « la science de l'homme ». Pour le savant et pour ceux qui font de lui le modèle de l'homme, pour Comte, pour Durkheim, la conscience n'est qu'un milieu inerte où des déterminations s'engendrent de manière déterminée. Dès lors le sujet est anéanti et l'objet détaché de lui. — Commence alors un conflit dramatique, souvent tragique, entre la théorie, système de déterminations, et l'existence. Le théoricien cherche à imposer ses constructions d'abord à l'existence pensante : voici comment l'homme doit penser et pas autrement, car cela est scientifique. N'ayant pas reconnu critiquement les postulats tout à fait spéciaux de la science, le savant, en vertu de sa compétence, prétend s'emparer des intelligences ; puis, comme sa science, où elle est abstraitement vraie, soutient des techniques, le technicien, prolongeant la dictature du savant, « rationalise » les actions comme le premier a « standardisé » les pensées. Mais il faut fermer le cercle autour de l'homme : la science sociale reçoit la mission de boucher l'ouverture qui

pourrait demeurer. En droit le moi n'existe plus : il a été dissous dans les déterminations.

En fait cette dialectique aboutit à la tyrannie, car ni l'existence ne se réduit à la nécessité, ni la nécessité elle-même au peu que le savant en connaît. Ce qu'il y a d'affirmations scientifiquement démontrées, (au sens que ce mot peut prendre en physique), dans la sociologie, ne couvrirait qu'une petite feuille de papier ; et dès lors il faut que, sous le couvert de son autorité, appelée compétence, le sociologue complète ces rudiments. Le principe de la détermination du social en droit est alors compatible avec beaucoup de déterminations de fait ; et l'on pourra aussi bien arriver au nom de la sociologie scientifique à un humanisme de la Société des Nations, à un communisme ou à un national-socialisme. Il y a plus de probabilité que l'on arrive à un despotisme de l'État, car, puisque la conscience morale de l'individu suivant la doctrine lui prescrit d'obéir à la société, que c'est l'État qui systématise ou essaie de systématiser celle-ci par des déterminations légales, qu'enfin c'est en lui que se concentre le pouvoir des sanctions les plus fortes, il sera mis à la place de Dieu comme l'unité de la conscience collective, dont la conscience morale ne serait que l'expression en chacun de nous ;

5° La contre-partie, c'est le discrédit radical du moi et généralement de l'esprit. « L'individu, a écrit Comte, n'a que le droit de faire son devoir », mais ce devoir ne se présente plus à lui comme une confrontation entre ce qui est et une appréciation où il doit viser la valeur absolue ; celle-ci est réduite à la seule nécessité, qui, par cette exclusivité, devient une passion. Durkheim a eu le sentiment de l'importance de ce qu'il y a de profondément intime dans le moi et par là il est supérieur à beaucoup de ses disciples ; mais s'il reconnaît l'importance du sentiment, c'est pour le subordonner à un idéal déterminé, de manière à ce qu'il ne soit rien de plus que l'énergie nécessaire à sa réalisation. — C'est méconnaître que c'est de cette intimité que procèdent les péripé-

ties les plus importantes de l'histoire, qu'elles soient des éruptions destructrices de passions, inspirées par le culte d'une valeur exclusive des autres, ou des inventions morales, dont le rayonnement élève la conscience. Le théoricien et le technicien finissent par oublier que, derrière le comportement, il y a des âmes, qu'elles sont capables de souffrir et de désirer sans leur permission, et que, par rapport à leurs initiatives, les doctrines ne sont que des abstractions. C'est chacune d'elles dans ce qu'elle a d'irréductible aux déterminations et de transcendant à la société qui est une conscience morale.

C'est elle qui prononce sur la société. Si elle est réduite à une docilité formelle envers la société déterminée, elle s'anémie ; et la société elle-même sera entraînée par son affaiblissement. C'est pourquoi l'étatisme est condamné à mourir dans son triomphe. Un détachement secret, une *acedia* invisible corrompt dans les âmes elles-mêmes les forces qui devraient alimenter le dévouement, et il se manifeste peu à peu à tous que le social, s'il n'est rien d'autre que social, doit dégrader le spirituel. La substitution de l'État à Dieu comme principe suprêmement réel remplace l'Unité spirituelle par l'unité objective. La conscience morale doit être une coopération avec la conscience universelle en tant qu'elle est la source de déterminations susceptibles d'éveiller en nous un attrait : c'est beaucoup plus, et par suite tout autre chose qu'un épiphénomène d'une structure sociale toujours plus ou moins incomplète, incohérente et moralement médiocre, souvent tyrannique et dégradante, puisque c'est justement par la pression de la détermination que l'amour de la valeur peut devenir la passion pour une valeur partialement privilégiée.

G) La conception religieuse de la conscience morale

C'est pour la raison par laquelle s'est terminée la critique précédente que le judaïsme, le christianisme, catholique ou protes-

tant, l'islamisme ont expressément autorisé en Dieu les prescriptions de la conscience morale en enseignant qu'elles expriment ses volontés et par conséquent que nous les avons reçues par une révélation, historique ou naturelle, ou plutôt historique et naturelle. Mais ce principe général qui relie la morale à la religion, toutes deux idéales et proversives, est susceptible de deux applications, qui, pour ne pas s'exclure, sont, par la tonalité au moins, assez différentes. Elles consistent chacune à mettre l'accent sur l'une ou l'autre des deux dialectiques, qui, du côté de l'homme, doivent animer sa conception et son sentiment de sa relation avec Dieu. — Toute relation, en effet, qu'elle soit idéelle ou existentielle, qu'elle mette en rapport des notions ou des existences, oppose et compose de l'intériorité et de l'extériorité entre des termes qui, par celle-là se contaminent et ne font qu'un en continuité, et, par celle-ci, se distinguent et deviennent deux. Il ne peut en être autrement de la relation entre Dieu et l'homme. En tant que Dieu est infini, incompréhensible, il est radicalement, incomparablement autre que l'homme qui, par la négativité de ses déterminations, ne peut être divin ; mais si l'un était dans un autre monde que l'autre, à peu près comme les dieux d'Épicure et de Lucrèce, Dieu serait sans valeur pour l'homme, et par suite sans valeur infinie ; et l'homme ne pourrait ni nommer, ni penser, ni aimer Dieu, ce qui de proche en proche s'appelle l'un l'autre. La religion doit donc toujours compenser la séparation par l'union entre Dieu et l'homme, la sévérité par la tendresse, la transcendance par la création, et la révélation, en tant que la création entraîne conservation, par l'immanence. Mais aussi deux possibilités s'ouvrent : suivant qu'on fera prévaloir la considération de la sévérité sur le sentiment de la tendresse ou au contraire l'amour sur le commandement, la conception de la conscience morale sera diversement nuancée.

La religion du cœur répond à la seconde de ces possibilités : elle fait prévaloir l'amour sur le devoir. L'Évangile n'est pas

exempt de sévérité, mais ce qu'il commande, c'est l'amour : le respect pratique des règles y devient un culte extérieur par rapport à la disposition du cœur, le pardon y est mis au-dessus du péché, la justice s'y subordonne à la charité, parce que celle-ci inspire l'équité, non seulement dans les conditions ordinaires de l'administration de la justice pour lesquelles elle est faite, mais même dans les conditions exceptionnelles où elle risque d'être injuste. Aussi ce que l'homme débile et pécheur doit espérer de Dieu, ce n'est guère sa justice qui le condamnerait : elle ne le sert qu'en condamnant des oppresseurs ; c'est bien plutôt sa miséricorde, qui lui rendra au centuple un acte de bonté. La tradition augustinienne maintient dans le christianisme le sentiment de la supériorité de l'amour sur les œuvres : aime et fais ce que tu veux. L'idéal de la conscience morale est senti comme une communauté dont l'harmonie viendrait anarchiquement, c'est-à-dire, à la limite, sans lois ni morale, de la réciprocité de l'amour entre tous les hommes au nom de l'amour de Dieu. Il peut se rencontrer avec l'idéal rationnel qui attend l'harmonie des hommes de la convergence de la raison au sein de toutes les intelligences ; mais au lieu de réduire la conscience morale à sa loi, il la considère dans son énergie.

On passe au privilège de la sévérité quand, dans l'économie de la doctrine chrétienne, on fait prévaloir le dogme du péché originel sur celui de notre spiritualité, la méfiance envers la nature et généralement l' « humain » sur la confiance dans la puissance de l'amour, sur la candeur et l'ingénuité d'un cœur pur. C'est cet aspect de la théologie de Karl Barth qui, dans l'opposition entre *Parole de Dieu* et *parole humaine*, se présente le premier au regard de ses lecteurs ou de ses auditeurs. Ou la morale, comme les enseignements dogmatiques, est la reproduction des ordres divins auxquels nous devons obéir ; ou ce n'est qu'une discipline humaine qui usurpe son autorité. Cette thèse s'exprime parfois avec une force militaire ; et dans la première des conférences que Barth

fit à Paris, il compara l'Église à un bataillon carré qui n'a rien d'autre, dans un cercle d'ennemis, qu'à appliquer les ordres qu'il a reçus. Ce serait pourtant à la fois appauvrir et en un sens calomnier la pensée et le cœur de Barth que de méconnaître que notre obéissance vise plus haut que l'obéissance, parce qu'elle n'a pas d'autre fin que de nous concilier un amour, pour lequel nous ne pouvons pas donner d'autre témoignage de la sincérité avec laquelle nous le désirons. Et comme au reste tout doit nous venir de la révélation et de la grâce, on peut dire que, si la sévérité est première chronologiquement dans notre effort, c'est l'amour qui est premier ontologiquement dans son élan et son succès. C'est indiscutablement vrai en ce sens que le courage, âme de la vie morale, ne peut prendre sa source ailleurs que dans un amour, s'il est vrai que la volonté sans une énergie ne serait même pas une velléité.

Suivant la conception commune à ces deux nuances de la religion, la conscience morale n'est en nous, ni un produit des conditions externes, ni même une expression de notre immanence proprement humaine ; elle est une disposition d'origine divine, par laquelle l'homme est analogue à Dieu ; mais elle reste à l'état de virtualité s'il n'y consent pas par l'obéissance et l'amour.

Critique

A cette conception, dont nous ne pouvions ici qu'indiquer le principe, il est impossible de se refuser si l'on est convaincu que l'idée de la valeur morale, comme de toute autre, enveloppe nécessairement l'aveu de la transcendance de son origine éternelle. Si les décisions morales du moi n'expriment que lui en tant que sujet empirique, le volontarisme a raison ; et non seulement c'est lui qui décrète le bien et le mal, mais, comme on est maître de ses décisions quand on est souverain, il ne peut être blâmé de les changer à n'importe quel instant. En réalité il n'y a pas de théorie purement volontariste de la conscience morale, non plus que de la conscience intellectuelle, parce que la discontinuité des volontés,

comme celle des instants, est l'immoralité même. La valeur est gnoséologiquement et métaphysiquement le ciment des instants de la connaissance et de la réalité ; elle l'est aussi de ceux de l'action ; et de même que, dans le savoir, elle fait l'objectivité et l'universalité, dans la morale elle fait la fidélité et la loyauté.

Dès que le moi s'est aperçu qu'il lui faut, pour penser et agir, une valeur qui lui soit supérieure et à laquelle par suite il ne peut refuser la spiritualité, par laquelle il est déjà lui-même supérieur aux choses, il reconnaît que tout ce qui se présente à lui doit *s'expliquer* dans *sa nature déterminée* par ses éléments, ses conditions, bref *par le bas*, par ce qu'il y a de premier, de plus simple dans cette nature, mais que rien *ne peut exister que par le haut*, par cette source infinie qui doit conférer l'existence. Dès lors la conscience se présente comme l'acte par lequel l'homme donne l'existence à la nature, ne serait-ce qu'en la regardant, et à un idéal, ne serait-ce qu'en le souhaitant ; mais s'il ne peut être la source infinie et première de *cette* existence en tant qu'elle appartient au tout de l'existence, ce doit être par une délégation de l'Esprit universel, comme l'admet la conception religieuse de la conscience morale.

A qui penserait que ces débats de théologie ou de métaphysique morale n'intéressent guère la morale positive, c'est-à-dire soucieuse de détermination, il suffirait pour voir comment ils influent sur les problèmes de morale appliquée, de se référer à des débats concrets comme celui qui oppose, sur le mariage, les tenants de la théorie contractuelle, suivant laquelle ce sont les contractants qui font le mariage, et ceux de la théorie institutionnelle, suivant laquelle on peut dire qu'ils localisent un pouvoir qu'ils ne font pas. Les deux théories conduisent à des conséquences pratiques différentes, dont on peut dire sommairement qu'elles font prévaloir la considération de l'éternité et, dans le temps, de la perpétuité sur celle de l'indépendance des instants du temps, c'est-à-dire refoulent l'aspect des événements humains par lequel ils deviennent un jeu au lieu de rester sérieux ; ou l'inverse. C'est que les déterminations ne dépendent pas seulement, comme l'implique le naturalisme, d'autres déterminations, mais aussi des opérations émotionnelles de l'esprit.

Quelque autorité que nous venions de reconnaître à la conception religieuse de la conscience morale, qui en fait comme la révélation idéale de Dieu en nous, nous ne pouvons pourtant écarter les aspects de la conscience morale qui ont été montrés par les

conceptions, antérieurement passées en revue, sur son origine. C'est qu'en effet la notion de conscience morale est sinon ambigue, du moins mixte. Par ces mots on signifie la conscience du devoir-être, de ce qui doit résulter de nos approbations et de nos désapprobations où la valeur les autorise ; mais ce devoir-être dans sa plénitude serait Dieu comme idéal suprême, et la conscience morale en nous subit notre limitation, de sorte que le devoir-être qu'elle amorce n'est qu'un certain devoir-être, dont la détermination exclut les autres. Bref divine par sa source, elle doit être humaine par sa localisation, comme les vérités que nous pensons se distinguent, par leur abstraction, de la vérité absolue. Dès lors comme le je devient humain par la situation qui en fait un moi relativement dépendant, la conscience morale en général devient *ma* conscience morale par ma situation topographique et historique ; et les conditions que nous avons reconnues, empiriques, associatives, héréditaires, organiques, intellectuelles, sociales devront intervenir en chaque décision pour expliquer son opportunité, son adaptation au monde dans lequel doit actuellement s'insérer son action. Prendre seulement les conceptions antérieures serait se tromper par défaut ; celle-ci seulement, par excès. C'est au reste la religion elle-même qui se tempère par le dogme du péché originel, puisqu'il ne peut nous avertir contre la complaisance envers notre nature qu'en nous rappelant que tous, clercs ou laïcs, nous ne sommes que des hommes.

Les textes dans lesquels Rousseau exprime ce qu'il pense de la conscience morale ne sont pas parfaitement homogènes. On pourrait les classer en trois groupes :

Les uns présentent la conscience morale comme donnée ; mais ce n'est évidemment pas l'expliquer ;

D'autres doivent ajouter à la considération de ce fait la reconnaissance de la valeur par laquelle elle est morale ; mais cette valeur est tantôt entendue à la manière rationaliste comme une essence, tantôt à la manière religieuse comme une inspiration divine.

Ces diverses attitudes se confondent dans l'idéalisation de la subjectivité affective. « Sa voix (celle de la conscience) est celle de l'innocence » (*Prof. de foi du vic. sav.* début) du moins « dans l'état heureux » où elle n'a pas été déformée par les lois des hommes. Rousseau, pourtant, ne méconnaît pas que l'on peut prendre la voix des passions pour celle de la conscience : ce qui suppose que celle-ci

s'oppose comme valeur à la manière dont elle peut se proposer comme fait. « La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. » (*Emile*, liv. IV, éd. de Genève, 1782, p. 53.)

Conclusion sur l'origine de la conscience morale

Cette exposition des doctrines qui se sont opposées sur le problème de l'origine de la conscience morale ne peut aboutir à leur juxtaposition, ni à une préférence injustifiée. Il est essentiel à la morale de prononcer : nous devons conclure.

Il faut avertir d'abord de la contradiction relative qu'il y a à esquisser une « théorie » de la conscience morale. Où vit celle-ci, elle est un mode d'existence, par où s'exprime l'Absolu, avant de s'exprimer, comme au second degré, par une théorie. Réellement aucune théorie n'est qu'une médiation de la conscience morale, que celle-ci s'y livre comme à un déterminisme en lequel elle se ferait opérée, qu'elle la tourne au contraire au mieux de son expansion en restant, par son moyen, opérante. Dès lors aucune conception de la conscience morale ne peut être considérée que comme une vue, plus ou moins précieuse, de la conscience morale sur soi ; et il faudra, par une démarche de sympathie, revenir vers ce qu'elle a d'intime et de premier pour en retrouver l'originalité, dont les diverses généalogies ne font que montrer des aspects.

Tout ce qui va suivre ne sera qu'une longue étude de la conscience morale ; dans ce chapitre nous n'avons encore à traiter que de son origine. Pour conclure sur ce point nous distinguerons trois sens de cette expression d'*origine* comme elle est employée dans ce problème. 1° Origine peut être pris en un sens *dynamique* : suivant ce sens l'origine est, au cœur de notre conscience du temps, une source éternelle, perpétuellement active, qu'elle s'étale dans une continuité indivise, ou se manifeste par un détail de déterminations ; 2° En un sens *chronologique*, une origine, c'est un événement déterminé antérieur à d'autres événements, qui sont par exemple ses effets ou ses fins ; 3° Enfin origine peut être pris en un sens *axiologique*, d'après lequel ce qui est allégué comme

origine autorise en droit une existence ou un caractère de l'existence. On pourrait dire qu'au premier sens, l'origine est originante ; au deuxième, originée ; au dernier, originable.

C'est en fonction de ces trois sens qu'on peut parler de l'origine de la conscience morale.

1° *Origine dynamique de la conscience morale.* — En tant que telle, la conscience morale est un acte éternel, qui ne doit dépendre de rien d'autre que de soi si la liberté est réelle. En ce sens chercher l'origine de la conscience morale, c'est refuser de l'expliquer comme un produit. Dans la mesure où Rousseau a pris la conscience morale comme irréductible, première, c'est cette actualité de la conscience morale qu'il a reconnue. C'est cette éternité qui est aussi reconnue, mais, de manière plus implicite, par toutes les conceptions qui soulignent ce qu'il y a d'*a priori* dans la moralité. Par son origination infatigable, la conscience morale est un mode de l'Infinité spirituelle en tant qu'elle jaillit en nous et nous fait esprits.

Si l'on n'a pas à expliquer l'acte conscient, on peut en reconnaître les caractères ; ce sera reconnaître les aspects par lesquels il est originant. Ceux-ci sont au nombre de trois : la conscience morale est une *tension*, une *visée*, une *efficacité* :

a) La conscience morale, une, en tant qu'esprit, est, en tant qu'énergie, d'abord une intensité : de ce point de vue elle est forte ou faible, infinie ou finie. Mais, par ce caractère, elle ne se distinguerait pas de la spontanéité affective si, à cette intensité, il ne fallait ajouter la considération d'*une tension* en rapport avec *la dénivellation entre ce qui est*, le donné, l'empirique, *et ce qui doit être*, entre le réel ou plutôt le réalisé qui se constate et l'idéal qui se propose. La dualité morale en effet n'est pas seulement une dualité de termes sur le même plan, mais une dualité en connexion avec un effort, au moins naissant dans l'imagination. Plus cette dénivellation est grande, plus la tension doit être forte, afin d'opérer le passage de ce qui est à ce qui doit être. C'est cet aspect que l'on

représente quand on présente la conscience morale comme un ferment d'inquiétude, un levain d'impatience ;

b) Mais cette tension doit être spécifiée, car c'est la même tension qui se retrouve chez le héros et chez le bandit, dans l'ambitieux et dans l'apôtre. Il nous faut donc introduire dans la constitution de l'acte premier et intime, et du potentiel qui le tend, quand son action est morale, autre chose : *sa visée*. Si intense et si tendue que soit la conscience, elle n'est morale que si elle est désintéressée. Le désintéressement exclut d'abord l'indifférence à la valeur, le désintérêt ; il n'est pourtant pas non plus la suppression de tous les intérêts, car alors la conscience morale ne serait qu'un vide. Le mot de désintéressement ne peut donc que signifier l'orientation de tous les intérêts vers la Valeur absolue, en laquelle se concentrent et s'alimentent toutes les valeurs empiriques. Tension et visée de valeur se composent pour former la *tension de valeur*, qui est pour ainsi dire l'instance morale dans le tréfonds de son intimité.

Nous retrouverons l'énergie de cette tension de valeur dans le courage ;

c) Enfin cette moralité virtuelle, encore retenue dans le secret de la conscience individuelle, relève de la morale dans la mesure où ce qui doit redonder de sa tension de valeur dans l'objectivité spatio-temporelle, à savoir des paroles, des gestes et des actions, ce sont des déterminations idéales, dont la destination est de débiter l'orientation infinie de la visée de valeur en projets et en entreprises. Par ces déterminations la conscience morale devient objet pour elle-même ; mais tandis que la conscience théorique s'y aliène, s'y oublie, la conscience morale est toujours accompagnée de son adhésion à ces déterminations, précisément parce qu'elle ne peut les rattacher par la causalité pure à des déterminations passées. En fait la conscience morale est originante de déterminations.

Tension, visée, efficience, voilà donc les trois caractères de la conscience morale en tant qu'origine dynamique ;

2° *Origine chronologique de la conscience morale.* — D'où viennent les déterminations idéales ? Dans leur actualité, venons-nous de dire, de l'acte intime de la conscience ; mais cette actualité ne suffit pas à expliquer leur contenu, car nos intentions, si elles peuvent être construites *a priori* par nous, n'ont de valeur objective que par leur insertion dans le monde spatial et le cours temporel des représentations. En tant que notre situation contribue à nous les suggérer, elles sont conditionnées, provoquées, originées ; et par suite, la conscience morale, vue du dehors, doit apparaître elle-même comme originée à partir du passé. Elle prend sa suite. Origine de la conscience morale, en ce sens, signifie que l'on peut relier des déterminations idéales, des fins, des projets, à des déterminations antérieures, mais référées au sujet.

Ce qui précède chronologiquement, soit dans l'expérience historique, soit dans une suite déductive, les déterminations idéales, ce sont telles ou telles données objectives, ou bien tels ou tels principes. Les doctrines empiristes ont montré l'importance des premières, les rationalistes des autres. Celles-là pour ainsi dire mettent l'objet à la disposition du sujet, au moment où elles le présentent comme une constatation pure ; celles-ci au contraire, en reconnaissant les pouvoirs *a priori* du sujet, lui formulent les possibilités dont son acte est capable. En réalité *a priori* et *a posteriori* se mêlent toujours dans notre action comme dans notre connaissance théorique, car nos jugements doivent avoir une forme issue de l'aptitude de l'esprit et une matière leur permettant de s'appliquer dans l'expérience ;

3° *Origine axiologique de la conscience morale.* — Voilà la conscience morale comme elle est en tant qu'humaine, qu'immanente : elle a en elle-même l'origine de son actualité, mais elle en dégage les déterminations en fonction de la date et de la situation de son action, active et originante du premier point de vue, passive et originée du second.

Mais toute morale est plus qu'un énoncé de règles, car tout

moraliste juge que ces règles *valent*, que ce sont plus que des possibles, que ce doivent être des impératifs. Il doit donc y avoir aussi une origine maintenant absolument absolue, une autorisation transcendante de cette morale, et en effet, quand la conscience morale agit comme elle doit agir, elle se sent une autorité qui lui vient de plus haut que l'individualité de l'homme qui l'incarne. Un savant ne parle pas comme homme, mais comme témoin de la vérité ; un artiste ne se contente pas de peindre, mais il veut que sa peinture soit belle, en quelque sens qu'il entende d'ailleurs la beauté ; de même le commandement moral se présente comme légitime, et celui qui commande l'autorise par référence à autre chose que son bon plaisir : sinon ce ne serait qu'une tyrannie. Que peut être cette légitimité sinon, de proche en proche, une référence à l'Absolu, dont il est impliqué par là qu'il est un juge, et par conséquent non seulement un esprit, mais l'Esprit moral ? C'est alors au troisième sens du mot, cet Esprit, qui doit être l'origine axiologique de la conscience morale ; c'est en lui que toute prescription de la moralité est, en droit, à originer, originable.

Activité du moi, conditions, historiques et déductives, dont le moi moral fait ses moyens, enfin l'Esprit absolu comme législateur autorisant dans toutes les situations les meilleures manières de réagir, on peut dire l'Approbateur universel, voilà les trois réalités auxquelles le mot d'origine renvoie. Il serait aisé, à partir de ce qui vient d'être reconnu, de *dériver* les conceptions que nous avons exposées, en montrant pour chacune ce qu'elle retient et ce qu'elle élimine de cette convergence d'origines. Ainsi le criticisme a le sens de l'acte *a priori*, mais, s'il n'y ajoute des postulats de la raison pratique, il néglige l'originabilité dans la valeur absolue ; ainsi le sociologisme retient les conditions sociales, mais omet la considération de l'acte originant et confond la valeur avec le tout de ces déterminations ; et ainsi de suite pour les autres. Ce sont autant de vues privilégiant un des aspects du problème.

Faut-il condamner ces prédilections ? Dans l'ensemble, oui, comme des partialités ; mais une fois la relativité de chacune des conceptions reconnue, il faut avouer que chacune a sa fonction, sa destination régulatrice. N'en fait-on plus des objets de connaissance spéculative, elles deviennent *des médiations offertes à la conscience morale dans son mouvement vers la valeur* ; et c'est en définitive pourquoi il fallait poser le problème. L'agent risque-t-il de méconnaître l'obligation d'une adaptation scrupuleuse de l'action à l'expérience historique, qui est la condition de l'efficacité prochaine, l'empirisme lui rappelle l'importance du donné, comme l'associationnisme celle des connexions coutumières dans lesquelles s'est condensée beaucoup d'expérience passée. En résulte-t-il qu'il s'abaisse à la ratification du donné, suive les événements sans contribuer à les faire, le rationalisme lui remémore les principes par lesquels nous coïncidons avec les lois des choses ou commençons à les produire. Le sociologisme éclaire ou provoque notre réaction sur les institutions définies ou diffuses et nous force à tenir compte de la réalité sociale ; enfin les théories religieuses interviennent pour élever en l'homme la tension de valeur par laquelle il se soulève au-dessus de la pure passivité envers l'objet, en renouvelant sa confiance dans sa destination, puisqu'on pourrait définir Dieu la condition absolue pour que l'idéal soit réalisable. Ainsi pour notre esprit, chacune de ces conceptions, s'il les domine, devient une vertu philosophique ; mais, pour les dominer, il fallait qu'il les critiquât.

III. — LES MORALES TRADITIONNELLES

Il vient d'être marqué que chacune des origines assignées par les théoriciens à la conscience morale devient par sa rencontre avec la tension de valeur, qui est l'origine originante de son mouvement et de ses recherches, *une des médiations qui lui servent à déterminer les fins idéales* qu'elle se propose successivement pour se diriger, comme on va d'Europe vers les îles océaniennes par New-York ou par Singapour. Il suffit donc de reconnaître ces médiations sous la forme où elles sont privilégiées comme des fins, puisqu'une fin n'est autre chose par rapport à la valeur absolue, visée suprême de nos esprits, qu'une médiation stimulante, le but d'un attrait, pour obtenir la classification des morales possibles, ou, si l'on préfère, des morales traditionnelles.

Classification des morales traditionnelles. — Si, comme l'empirisme classique et le rationalisme ontologique, on se tourne vers l'objet, c'est comme un *bien* qu'est conçu le principe de la morale. Comme le tout des biens, pour n'importe quel vivant et particulièrement pour l'homme, est le bonheur, l'objectivisme est aussi un eudémonisme.

Se met-on dans l'empirisme, on définira ce bien comme un bien sensible ; mais de même que l'empirisme, en théorie de la connaissance, comporte deux degrés, l'empirisme immédiat, le sensualisme, et l'empirisme médiat, l'associationnisme, deux morales ont exprimé la conception empiriste de la vie : l'hédonisme a fait du *plaisir* l'objet à approuver comme bien, le bien trouvé, et, corrélativement, de la douleur, le mal à condamner, et par suite

à écarter ; puis l'utilitarisme a défini le bien comme identique à *l'intérêt*, ou plutôt à la plus grande somme possible des intérêts. Notons tout de suite que l'hédonisme comporte une essence d'intuitivité qui en un sens l'oppose à l'utilitarisme, voué à se rapprocher du rationalisme, puisqu'en faisant intervenir le calcul, il se fait intellectuel.

Se met-on dans le rationalisme objectif, l'idéal de la morale est encore un idéal fondé, c'est-à-dire un bien ; mais ce n'est plus aux sens, directement ou indirectement, qu'il appartient de nous faire connaître le bien, c'est à *la raison*. Le bien est l'être même mais en tant qu'idéal ; de même que le beau est l'être, mais en tant que saisi dans une intuition qualitative. Cela suppose que le bien possède la cohérence interne ; c'est donc une perfection, déterminée, dans le cas d'un être particulier, complète et infinie, si ces mots peuvent être joints, donc immense, dans le cas de l'Être absolu.

On ne pouvait s'arrêter là, c'est-à-dire à la considération exclusive de l'objet. Si la conscience est la relation de l'objet et du sujet, il devait arriver que la philosophie morale mît en valeur, soit l'affectivité d'origine intime qui fournit son énergie au sujet, soit le vouloir par lequel le sujet manifeste son pouvoir de réagir sur lui-même et sur les choses, soit enfin le moi lui-même dans son indivision, son individualité et son originalité, sa singularité. Mais comme ce ne sont pas nos puissances psychologiques, mais ce que doivent faire nos puissances psychologiques qui intéresse la morale, autant de principes idéaux devaient, en rapport avec ces données, être définis par l'éthique.

Les morales du sentiment idéalisent le sentiment, soit sous son aspect vital et deviennent des morales de la *vie*, soit sous son aspect interpersonnel et se définissent comme des morales de la *sympathie*, de la *pitié* ou de l'*amour*. Entre elles et les morales de la volonté, comme, entre le sentiment et le vouloir, l'action telle que l'entend le pragmatisme, s'intercalent les morales de la

force, puisque celle-ci suppose l'énergie du sentiment et l'empire de la volonté.

C'est le *devoir*, quand il se distingue des autres principes éthiques, qui fait la valeur du vouloir. Enveloppé dans les morales anciennes, il se dégage dans la morale kantienne. Nous retrouverons donc le kantisme à cette place dans l'éventail des morales.

Au-dessus de tous les pouvoirs du moi, connaissance, sentiment, volonté, est le moi dans son tout indivis. Pour lui la moralité doit être de tendre vers un meilleur moi, on peut dire le *Soi*. Nous aurons donc à considérer les morales de la réalisation de soi.

Ce moi ne peut jamais se considérer comme seul et tout, au sein de l'expérience même : on sera donc éventuellement amené à le subordonner soit à la nature organique, soit à la société, soit à une continuité historique : cette considération conduit aux morales *positivistes* ou à celles de la *tradition*.

Systématisation de ces morales. — Il n'est pas nécessaire d'insister pour montrer que les morales qui privilégient l'objet définissent la moralité par ses résultats ; et comme ceux-ci ne sont souhaitables et réalisables que par une convenance interne de leurs parties, il est légitime de dire qu'elles ont la prédilection de l'Un. Au contraire les morales du sentiment, du devoir, de l'effort sur soi, de l'action sociale, ramènent du terme final de l'action vers l'action même pour y chercher ce qui définit la moralité ; et, en opposition avec la finité des déterminations objectives, c'est l'infinité au travail dans l'activité temporelle et subjective qui est mise en valeur, de sorte que la participation de l'Infini est maintenant élevée au-dessus de la participation de l'Un. Si c'est le propre de l'esprit d'être au-dessus de cette antinomie comme des autres, mais d'en chercher par l'action des solutions partielles et progressives, si en d'autres termes la participation humaine de la valeur est cette heureuse réussite qui concilie la participation de l'Un et la participation de l'Infini, le cercle

des morales traditionnelles est fait pour venir se concentrer dans la description de la moralité, considérée d'abord dans ses éléments, puis dans son développement.

A) Morales du plaisir

L'importance du plaisir (et de la douleur) en morale vient de ce qu'ils y introduisent la considération de la qualité. En tant que la qualité est objective, qu'elle enveloppe la sommation ou le trouble d'une fréquence, est un chatouillement périodique ou apériodique, elle relève de la conscience théorique, de la connaissance ; mais en tant qu'elle est rapportée au moi affectif et voulant, elle devient une valeur affective et morale, le plaisir, positive, la douleur, négative : elle intéresse alors la conscience morale en ce que l'on doit louer ou blâmer sa recherche. Tant que l'appréciation porte sur la qualité même, telle qu'elle est donnée, ce ne peut pas ne pas être, pour le plaisir, une approbation, pour la peine, une réprobation : on ne peut tenir le plaisir pour une douleur ni inversement. Renverser le rapport entre eux serait mentir. L'hédonisme est donc inattaquable dans l'immédiat ; mais la morale ne permet pas de demeurer dans l'immédiat, puisqu'elle ne porte pas sur ce qui est, mais sur ce qui doit être dans l'avenir en vertu de médiations idéales. Non seulement elle doit juger le plaisir et la douleur par leurs connexions avec d'autres contenus de l'esprit, mais elle doit les référer à l'esprit lui-même en raison de l'influence qu'ils exercent sur lui. Par suite l'hédonisme est entraîné à se changer insensiblement en utilitarisme. Il reste que le moraliste peut se mettre plus ou moins loin de l'immédiat : il se maintient dans une morale hédoniste tant qu'il considère le plaisir plus que ses moyens. C'est naturellement le plaisir, et non la douleur, qui concentre sur lui son intérêt, puisque le plaisir est ici le positif et qu'il suffira, semble-t-il, de renverser ce qu'il faut penser du plaisir pour obtenir ce qu'on pensera de la douleur.

Sous sa forme la moins intellectualisée, la plus proche de l'immédiat, la morale du plaisir est la règle du jouisseur, serait-ce à jouissances atténuées, à la manière d'Horace. Son impératif est *Carpe diem*. Cette morale suppose l'indépendance des instants, sans laquelle la jouissance actuelle serait compromise par le souvenir des peines qu'elle a coûté et le pressentiment des maux qu'elle peut engendrer. A défaut de l'oubli, elle commence par requérir quelque force d'âme quand il faut refouler le sentiment, plus ou moins fortement naissant, de la douleur passée ou possible pour maintenir le sentiment du plaisir. De cette duplicité que l'oubli des maux n'arrive, dans une société civilisée surtout, que rarement à supprimer, il résulte que la conscience du jouisseur peut devenir compliquée, et même que l'amertume s'y mêle toujours plus ou moins, au point que la morale du plaisir aboutit souvent à un pessimisme éventuellement profond : c'est ce qu'on pourrait appeler le complexe d'Hégésias. Don Juan a pu devenir une légende romantique.

Hégésias, ὁ πεισιθάνατος, a tiré l'hédonisme vers le pessimisme (cf. Robin, *Pens. gr.*, pp. 204, 208).

La bibliographie morale du plaisir est assez chargée ; mais surtout dans la pensée antique :

Pour Aristippe de Cyrène, cf. les textes dans H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiæ græcæ* (9e éd. par Ed. Wellmann, Gotha, 1913), n. 266-271 ; et bibl. dans Robin, *Pensée grecque*, p. 464, § 5.

Pour le plaisir chez Platon, le IXe liv. de la *République* et surtout le *Philèbe* (cf. *supra*, p. 135). Platon y oppose (contre Eudoxe de Cnide qui faisait du plaisir le souverain bien), le plaisir, qui est relatif, indéterminé, admet le plus et le moins, au bien, dont la détermination révèle l'absoluité.

Aristote s'oppose à la fois à la doctrine de Platon et à celle d'Eudoxe. Contre Platon, il montre de beaucoup de biens qu'ils comportent des degrés : ainsi la santé, la vertu (*Eth. Nic.*, X, 2, 1.173 *a*, 15-28). Mais il ne partage pas la thèse d'Eudoxe qui conclut que le plaisir est le souverain bien de ce que tous les êtres vivants le recherchent, le recherchent pour lui-même et fuient son contraire la douleur. Car, pense Aristote, ce n'est pas le plaisir que cherche l'activité (ou la douleur qu'elle fuit), c'est sa fin (ou le défaut de sa fin) et le plaisir ne peut que s'y ajouter.

Mais Aristote se rapproche d'Eudoxe en ce que l'activité n'étant que mouvement n'est que puissance, tandis que le plaisir qui est en acte est éternel comme l'acte dans lequel l'activité se parfait. Mais cette perfection est par rapport à l'activité un surcroît (cf. *supra*, p. 151). Au reste, cette perfection n'appartient absolument qu'au plaisir de la contemplation, c'est-à-dire au bonheur attaché à la pensée en tant que participation de l'Acte pur.

La théorie du plaisir proprement dit se trouve dans l'*Ethique à Nicomaque*, liv. VII et cinq premiers chap. du liv. X ; sur la vie contemplative comme source du plaisir le plus pur, cf. liv. X, 2, *passim* ; 5 et 6 (à partir de 1.175 *a*, 21) et 7. 1.177 *a*, 22-27 (cf. *Mét.*, XII, 7, 1.072 *b*, 24).

Les textes principaux d'Aristote (*Eth. Nic.*, VII, 11-14, et X, 1-5) sur le plaisir ont été, sous le titre *Aristote, le Plaisir*, introduits, traduits et annotés par A. J. Festugière (Paris, Vrin, *Bibl. Text. ph.*, H. Gouhier, 1936).

Pour Epicure, cf. bibl. ci dessus, p. 53.

Sur la comparaison par Diogène Laërce de la th. d'Aristippe et de celle d'Epicure, cf. Ch. Werner, *Phil. gr.*, pp. 213-5. Pour Aristippe, le plaisir est un mouvement doux (cf. *infra*, p. 381) ; pour Epicure, il y a des plaisirs en mouvement et d'autres en repos ; mais le plaisir en repos qui supprime le trouble et la douleur est supérieur à l'autre. En second lieu, Aristippe tenait les plaisirs du corps comme meilleurs et corrélativement les douleurs corporelles comme pires que les plaisirs — et corrélativement les douleurs — de l'âme ; au contraire Epicure.

Sur le plaisir chez Epicure, cf. V. Brochard, *La Théorie du plaisir d'après Epicure (Etud. Phil. anc. et Phil. mod.)*, pp. 252-293 : cet article traite aussi du plaisir chez Aristippe, Platon, Aristote.

Il y a parallélisme concernant le plaisir entre le rationalisme ontologique et le christianisme à cause de l'identité du postulat métaphysique.

Pour Spinoza le plaisir irrationnel est condamné : c'est une *titillatio* qui manifeste la coaction des forces extérieures au corps sur lui ; il participe de la contingence de l'expérience : c'est une connaissance confuse (Eth., *De Serv. hum.*, prop. XLIII, dém.).

Le plaisir conforme à la raison est admis (Eth., *De Serv. hum.*, prop. XLV, scol. contre la *torva et tristis superstitio*, le texte célèbre sur les parfums, les jardins, la parure, la musique, etc.).

Mais la béatitude n'appartient qu'à l'intuition de la substance infinie dans l'essence particulière affirmative qui est la connaissance du troisième genre : le seul plaisir éternel est l'*acquiescentia in se ipso*.

De même le chrétien condamne le plaisir charnel en tant qu'il n'est que charnel (*Imit. J.-C.*, I, I, 4 ; III, XI, 5).

Mais la tristesse est un péché mortel et le plaisir qui enveloppe la reconnaissance de la gloire de Dieu est bon ; comme un ange musicien, saint François d'Assise célèbre la création.

Il reste que l'éternité aussi n'appartient qu'à la suavité de l'union mystique et au bonheur paradisiaque.

Entre les deux doctrines, il faut pourtant marquer cette différence capitale que le chrétien éprouve le plaisir défendu comme une « tentation » de sorte qu'il faudra sacrifice et lutte pour respecter cette hiérarchie de valeurs ; tandis que le spinoziste escompte de la seule puissance de la raison qu'elle subordonne l'inférieur au supérieur, de sorte que si cela se fait inégalement d'un homme à l'autre, il conclura à une hiérarchie de natures. Le rationalisme supprime les conflits intérieurs par l'objectivité. En outre, il admet que l'homme se porte normalement au bien, de sorte que la méchanceté n'est guère plus qu'une maladie, tandis que pour le christianisme, par l'effet du péché originel, l'homme cède spontanément à la tentation. Cette méfiance de soi est favorable à la surveillance de soi.

L'optimisme anthropologique du XVIII^e^ siècle produit souvent une sorte d'attendrissement devant le plaisir : on en trouverait des expressions chez La Mettrie.

Cet optimisme converge assez naturellement avec l'optimisme manchestérien pour aboutir à l'apothéose du plaisir calculé et de la vie ; par ex. dans l'ouvrage de John Lubbock, *The pleasures of life* (3^e^ éd., Londres, 1887 ; trad. franç., Paris, 1892).

L'un et l'autre s'opposent autant que possible à la sévérité puritaine qui suspecte tout plaisir au point de le calomnier.

Pour les modernes, la morale du plaisir est en rapport avec la question de sa finalité. Pour Descartes le plaisir, qualité de la sensation, est de l'ordre de l'union

de l'âme et du corps : il manifeste dans ce domaine de la finalité, ce qui est si rare dans le cartésianisme. Cette finalité est relative au bien de l'organisme ; mais comme le prouve l'exemple du mets empoisonné, il ne faut pas étendre à l'excès la portée de cette finalité et, comme le montre celui de l'hydropique (6e méd.), cette finalité ne joue que dans les conditions normales : de sorte qu'il faut éventuellement suspendre notre jugement sur le plaisir comme dans tous les cas où nous n'avons pas l'évidence. Malebranche y ajoute que s'il y a des erreurs du plaisir, c'est que Dieu doit agir par les voies les plus simples.

Les morales biologiques ont mis en évidence l'utilité propulsive ou répulsive de la douleur, l'utilité attractive du plaisir déjà célébrée par Lucrèce (II, 16-19 : 172 : *dux vitæ dia voluptas ;* cf. Cic., *Tusc.*, V, 33 ; *De fin.*, I, 9 et 12). Mais elles ont aussi marqué les aberrations de l'une et de l'autre, dont il n'y a pas, au reste, à s'étonner plus que des autres formes de la contingence si la valeur doit être cherchée par la liberté : il suffit pour que la valeur ne soit pas avilie que ces aberrations soient secondes par rapport à la finalité et puissent être dépassées.

En tant que le plaisir se confond pour Kierkegaard avec l' « esthétique », cf. ci-dessous, p. 724.

Nous allons considérer quelques échantillons de la morale du plaisir ou hédonisme, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes.

Aristippe de Cyrène. — Le premier des théoriciens de l'hédonisme a été un disciple de Socrate, dont il a été marqué plus haut (p. 161) que, comme Antisthène, ce qu'il recherche, à la manière de son maître, c'est l'indépendance de soi : ἔχω, οὐκ ἔχομαι. Son originalité, c'est de la chercher dans le plaisir. Ce qui est lui, ce sont les impressions subjectives. Chaque homme est « isolé du dehors, comme dans une ville assiégée ». Ce que par suite il connaît, ce sont ses impressions ; mais non leur cause extérieure. Il sait indubitablement ce qu'est la douceur du miel, mais de ce miel qu'il lui assigne comme cause il ne sait rien immédiatement ; et ce qui montre qu'il peut se tromper sur les objets, c'est qu'ils peuvent affecter différemment les hommes, comme il arrive que l'un juge froid ce que l'autre tient pour chaud. Admettons donc que nous ne saisissons pas autre chose que nos πάθη.

Il en suit cette appréciation morale que nous ne devons tenir pour bonnes que ces impressions où elles sont immédiatement senties comme telles, c'est-à-dire que les plaisirs. Comme le mouvement violent détruit le plaisir, de même que l'absence de tout mouvement l'anéantit, il n'y a de plaisir que le plaisir doux. L'essence de ce plaisir est son actualité. Il est actuel ou il n'est

pas ; par suite il ne faut pas lui substituer la recherche des objets extérieurs sous le prétexte qu'ils seraient des causes de plaisirs. Nous ne sommes pas enrichis parce que nous possédons des souliers trop grands pour que nous puissions nous en servir. Un plaisir rappelé ou escompté n'est pas un plaisir. Ce qu'il faut donc, c'est moins chercher le plaisir que le trouver, afin de le posséder sans être possédé par son idée. Ainsi le sage hédoniste arrive à la maîtrise de soi comme le sage cynique, mais tandis que celui-ci y parvient par une indifférence radicale à l'attrait du plaisir, spontanée ou acquise, l'hédoniste y réussit par sa souplesse infinie à cueillir et goûter le plaisir quand il lui est donné.

ÉPICURE. — Le cyrénaïsme s'est prolongé dans l'épicurisme, au sein duquel l'hédonisme va accentuer son mouvement vers l'utilitarisme. Il s'introduit par une conception sensualiste de la connaissance : celle-ci procède de la sensation (φαντασία) qui est toujours vraie. (DIOG. L., X, 31-32.) De plusieurs sensations dérive un souvenir, par ex. de la vue de plusieurs hommes l'idée d'homme qui est une anticipation (πρόληψις), en ce qu'elle conditionne, avec les autres, la pensée ultérieure. Avec ces anticipations d'où se tirent les éléments mêmes de la pensée nous formons des hypothèses qu'il appartiendra de vérifier.

Cette théorie de la connaissance empiriste prépare une métaphysique matérialiste. L'atomisme de Leucippe et de Démocrite est adopté, mais modifié par Épicure sur plusieurs points. (Cf. ROBIN, *Pens. gr.*, p. 395), notamment par l'addition de la παρέγκλισις (*clinamen*), qui est l'aptitude propre de l'atome, à tout moment et sans cause, à varier la direction de son mouvement. Ce serait ce pouvoir qui en nous constitue la volonté, car notre âme dans notre corps n'est qu'un composé d'atomes dans un autre composé. La sensation y est l'ébranlement produit par des émissions pelliculaires des choses quand elles nous atteignent. (Cf. LUCR., liv. IV : les *simulacra*.) Ainsi, par les rencontres d'atomes, compliquées, par l'effet du *clinamen*, les mondes se font : la contingence

règne sous les deux formes de l'interférence des causes et de l'arbitraire des déviations.

Cette physique est en elle-même indifférente à Épicure : « Pour fuir la science, écrit É. à un disciple, hisse la voile la plus rapide.» (DIOG. L., X, 6.) Elle n'a de prix qu'en vue de la morale, en ce que d'une part elle permet d'écarter les illusions qui nous troublent, d'autre part de fonder notre action.

Sa mission cathartique est tournée contre la religion qui résulte de la crainte des dieux et de celle de la mort. Pourquoi craindre les dieux ? Tout s'explique dans le monde par le jeu des atomes. Ils existent : nous en avons la prénotion qui doit avoir son objet et ils nous montrent l'idéal de la sagesse ; mais leur béatitude même suppose qu'ils n'ont pas à gouverner le monde. Aussi n'y sont-ils pas. Ils sont dans des intermondes où ils goûtent des plaisirs éternels. Nous avons à les imiter et non à les redouter. Pourquoi craindre la mort ? Elle ne nous concerne pas, car, tant que nous sommes, elle n'est pas ; et quand elle est, nous ne sommes plus.

En suit-il que nous soyons livrés à la Fatalité ? Oui si le *clinamen* ne mettait en nous la volonté. L'âme non pensante, l'*anima*, est soumise à l'âme pensante, logique, l'*animus*. C'est celle-ci qui doit nous conférer l'indépendance. Elle ne peut consister que dans la possession du bien le plus haut que l'expérience nous permet de reconnaître. C'est le plaisir, que tous les animaux recherchent. Mais encore convient-il de distinguer entre les plaisirs (cf. ci-dessus, p. 380 l'oppos. à Aristippe). Les plaisirs en mouvements sont encore mêlés de besoin ; le plaisir pur, qui est aussi le plaisir purement positif, est le plaisir en repos, dont l'essence est d'éliminer toute douleur par la consommation d'une satisfaction. C'est pourquoi il faut obtenir les plaisirs du corps, car la douleur physique nous trouble : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre. » Mais, pour la chair, le plaisir va à l'infini et il faut que l'âme lui fixe sa limite. Aussi la réflexion va-t-elle achever l'ataraxie.

D'abord elle écarte les plaisirs qui nous donneraient trop de peines. Ainsi Épicure distingue trois classes de désirs et d'aversions : il faut fuir les plaisirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires, comme les honneurs ; ménager ceux qui sont naturels sans être nécessaires, comme les raffinements : mieux vaut « un petit pot de caillé » ; enfin se réjouir des plaisirs naturels et nécessaires qui sont toujours à notre portée. Il est impossible de vivre justement sans vivre agréablement, ni de vivre agréablement sans vivre justement. Dans l'union de la paix intime et du plaisir calme, nous trouverons ce bonheur caché, aisé et solide, qui est le but de l'épicurisme et que les débauchés manquent. Ainsi le sage rivalise avec Zeus lui-même ; et si les douleurs du corps l'assiègent, il leur oppose les images sensibles des plaisirs passés : ainsi mourut Épicure souffrant de la pierre en disant : « C'est une heureuse journée que je passe », car il opposait aux souffrances le souvenir de ses entretiens passés avec ses amis.

Bien que la pensée de Lucrèce se place elle-même dans le prolongement de la pensée d'Épicure, il est difficile de présenter la morale de Lucrèce comme un hédonisme : Lucrèce est très vulnérable, mais assez peu apte au plaisir : le *Suave mari magno* ne traduit pas la douceur d'une volupté, serait-ce une volupté de l'intelligence, mais la satisfaction, non moins égoïste, d'échapper à un péril par lequel d'autres sont assaillis. Si donc il relève de l'hédonisme, c'est en tant qu'il fait voir son dessous négatif par lequel à la fois l'hédonisme manifeste et refoule le souci de la mort. Si en outre le poème *de la Nature* comporte une forme de salut, c'est évidemment le salut poétique : la contemplation de la nature, l'adoration de Vénus y répandant la vie, importent plus à l'âme de Lucrèce que l'exploitation intellectuelle de l'atomisme.

Faut-il citer Horace ? Il est épicurien plus qu'épicuriste et sa philosophie se réduit à une modération qui n'a pas besoin de se forcer pour préférer une vie simple et peu d'ambition, basse ou bonne, à la recherche des fins les plus hautes : cf. Ep., liv. I, 14 et 16 ; liv. II, 1 et Sat., liv. I, 1 et 3 (sur l'amitié ; v. 96-98, contre l'égalité stoïcienne des fautes) ; liv. II, 2 (éd. et trad. Fr. Villeneuve, coll. Budé).

La transition entre l'épicurisme antique et les temps modernes est faite par GASSENDI : son *De vita, moribus et doctrina Epicuri* est de 1647.

Au XVIII[e] siècle, *Condillac* à part, dont l'œuvre n'intéresse guère la morale, les « philosophes » français n'ont eu qu'une pensée facile.

Le plus intéressant est *Helvétius*, en tant qu'il est une des sources de la réflexion de Bentham. Son ouvrage principal est *De l'esprit* (1758). Il y est dit, à la fin de la Préface : « J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale. » Sa morale est déjà utilitaire : « Tant en matière que d'esprit, c'est l'intérêt seul qui dicte tous nos jugements » (éd. Durand, 1758 ; Disc. II, introd., p. VIII). Même nos sentiments supérieurs résultent du besoin ; le Disc. III, chap. XIV, de l'amitié, montre que celle-ci résulte du besoin mutuel des hommes : « Aimer, c'est avoir besoin » (p. 350). « L'amitié suppose un besoin ; plus le besoin sera vif, plus l'amitié sera forte ; le besoin est donc la mesure du sentiment » (p. 354). Il en suit que « la force de l'amitié est toujours proportionnée au besoin que les hommes ont les uns des autres » (p. 359). Ce qu'il faut donc, c'est harmoniser les intérêts et l'on arrivera ainsi à dégager les « vertus vraies » des « vertus de préjugé », à savoir celles dont l'exacte observation ne contribue en rien au bonheur public.

Un vol. a été publié par SÉVERAC, sous le titre *Helvétius*, choix de textes, etc.. chez Michaud.

Pour *La Mettrie* et d'*Holbach*, ils sont étudiés avec sympathie et justice dans deux chapitres de F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. sur la 2[e] éd. allem., par B. Pommerol (2 vol., Paris, Schleicher, 1910) :

T. I (avant Kant), IV[e] Part. : « Le matérialisme au XVIII[e] siècle » : chap. II, La Mettrie, pp. 334-373 ; son sensualisme ; pp. 362 sqq., sa morale.

Dans les *Œuvres philosophiques* (3 vol., Paris, 1796), de LA METTRIE : le *Discours sur le bonheur* (p. 155) : « Elles (les sensations) ne peuvent jamais nous tromper », ce qui entraîne par contre-coup (p. 156) : « L'esprit, le savoir, la raison sont le plus souvent hostiles à la félicité. »

La *Volupté* et l'*Art de jouir* ne dépassent pas le niveau de l'*Art d'aimer*, par OVIDE.

Un peu plus intéressant serait *Le Système d'Epicure*, collection de pensées tournant autour des deux thèmes du plaisir et de la mort. L'esprit en est exprimé dans la pensée XCI (p. 47) : « Tels sont mes projets de vie et de mort ; dans le cours de l'une et jusqu'au dernier soupir, Epicurien voluptueux ; Stoïcien ferme, aux approches de l'autre. » Cette morale, si c'en est une, se dégage sur un fond de matérialisme dont l'essence consiste dans la négation de l'immortalité : « La mort est la fin de tout » (pensée LXXII, p. 36), parce que la naissance a été la production de la conscience par la matière (pensée XXVIII). « La faculté de penser n'ayant pas une autre source que celle d'entendre, de voir, de parler, de se reproduire, je ne vois pas quelle absurdité il y aurait de faire venir un être intelligent d'une cause aveugle. » (*Système d'Epicure*, p. 47.)

Sur La M., Raymond BOISSIER, *La Mettrie*, médecin, pamphlétaire et moraliste (th., Paris, Belles-Lettres, 1931), chap. XIII : « Le moraliste », pp. 146 sqq.

Le baron D'HOLBACH a publié le *Système de la Nature*, en 1770, et les *Eléments de la Morale universelle*, en 1778.

On trouvera un résumé de la *Morale universelle* de d'Holbach, dans l'ouvr. d'A. CRESSON, *Le Problème moral et les philosophes* (Paris, pet. coll. Colin, 1933), pp. 111-116 : d'Holbach y expose une morale de l'ordre, non d'un ordre métaphysique à la manière de Malebranche, mais de l'ordre naturel, comprenant « les rapports éternels et invariables qui subsistent entre les êtres de l'espèce humaine vivant en société et qui subsisteront autant que l'homme et la société ».

Sur d'H., F. A. LANGE, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, t. I, IV[e] Part., chap. III : « Le système de la nature par d'Holbach », pp. 374-408 ;

René HUBERT, *Le Conflit de la pensée moderne et du christianisme :* I, « Holbach et ses amis » (Paris, Vrin, 1928).

Une étude détaillée de la pensée de d'Holbach est faite dans l'ouvr. de W. A. WICKWAR, *Baron d'Holbach, a prelude to the french Revolution* (Londres, Allen & Unwin, 1935) :

Part. I, chap. IV : Le moraliste;
Part. II, chap. III : L'utilitarisme.

Les variations morales de *Diderot* sont plus intéressantes dans leur rapport avec ses œuvres littéraires qu'avec la morale même. On sait que Hegel a vu dans le *Neveu de Rameau* une expression de « la conscience déchirée (zerrissene) » (cf. *Phénom. de l'esprit*, trad. Hyppolite, t, II, pp. 76-84). Les opinions morales de Diderot déguisent mal et souvent manifestent naïvement la force de son tempérament ; de ce point de vue, le *Supplément au voyage de Bougainville* a été présenté comme un document sur le « primitivisme » au XVIII[e] siècle ; Otaïti y sert de prétexte à la suppression des problèmes moraux et par suite de la morale par la supposition paresseuse et arbitraire d'une conception édénique de l'existence.

Le *Supplément au voyage de Bougainville* a été publié par Gabriel CHINARD (Paris, Droz, Baltimore, etc., 1935), p. 190 : « Que le code des nations serait court si on le conformait rigoureusement à celui de la nature, combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme ! »

Sur le « primitivisme », cf. *A documentary history of Primitivism and related ideas*, vol. I : « Primitivism and related ideas in antiquity » (Johns Hopkins Press. 1935), par A. O. LOVEJOY and G. BOAS.

Sur Diderot moraliste : Pierre HERMAND, *Les Idées morales de Diderot* (Paris, Presses Univers., 1923), not. le chap. V : « Le moraliste » ;
Jean THOMAS, *L'Humanisme de Diderot* (Paris, 1924).

Au XIX[e] siècle, on peut compter la morale de *Fourier* parmi les variétés de l'hédonisme ; mais comme le plaisir y résulte de la passion et que le bonheur des « Harmoniens » doit provenir de l'organisation des passions, c'est parmi les morales du sentiment que nous considérerons le fouriérisme (cf. p. 427).

Le plaisir doit-il être pris comme principe moral ?

Il convient d'abord pour conclure avec précision de discerner exactement entre le plaisir, la joie et le bonheur. On fonde la distinction du plaisir en reconnaissant que le plaisir est *la valeur d'une qualité donnée et circonscrite :* il a les deux caractères d'être reçu par le sujet, senti, et de se localiser dans un canton d'espace et de temps. C'est encore un objet : il comporte facilement le pluriel, par conséquent le nombre. En opposition la joie et le bonheur appartiennent à nous-même. La joie est la valeur d'un dynamisme mental. Quand le plaisir devient actif, il commence à se transformer en joie et déjà la joie se laisse mal discerner d'une autre joie. Le plaisir se laisse plus ou moins facilement rapporter à une région du corps ; la joie jaillit de notre coenesthésie. Enfin le bonheur appartient au tout de l'âme, c'est la valeur de l'état

total et de l'activité plénière du moi. Un plaisir est dans l'âme, le bonheur, de l'âme. On peut éprouver en même temps un plaisir et un déplaisir, une saveur agréable et un lancinement rhumatismal ; mais on est heureux « en bloc » ou on ne l'est pas.

A la suite des débats de la pensée antique, deux éléments de la conclusion se dégagent déjà : 1° Malgré Aristippe, Eudoxe et Épicure, le plaisir ne peut être tenu pour le souverain bien, pour la valeur absolue ; même s'il accompagnait toutes les autres valeurs, chacune de celles-ci en serait une, indépendamment de lui-même la vérité doit être respectée même si son contenu nous est désagréable ; 2° En contre-partie il faut maintenir que le plaisir est par lui-même un bien et en reste un, quand il satisfait aux conditions qui le rendent complètement légitime. Quand l'alentour le disqualifie, il n'est pas condamné en tant que plaisir, mais à raison de ses connexions avec autre chose.

Nous devons donc considérer maintenant le plaisir non plus en lui-même, dans sa pureté abstraite, mais en liaison avec ce qui lui est connexe. Schématiquement cette considération consiste à le mettre en relation comme valeur de jouissance, c'est-à-dire comme valeur artistique, avec ce qui fait sa vérité, puis son bien, enfin son influence sur l'énergie mentale.

Du premier point de vue, celui de la connaissance objective, de *l'intentionalité de fondement*, le plaisir est le signe d'un certain état du corps. Quand et dans la mesure où le plaisir exprime un bon fonctionnement, plus ou moins profond, d'un organe ou de l'organisme, il peut être dit vrai, c'est-à-dire sain ; de même est vraie la douleur quand elle révèle un trouble ; mais c'est à un diagnostic qui doit être savant, car l'organe dont elle révèle le mauvais état ou le mauvais fonctionnement peut être autre que celui que suppose la pensée incompétente. C'est au médecin à prononcer sur la distinction entre les douleurs et les plaisirs nerveux et les douleurs ou les plaisirs organiques. De là résulte pour la morale qu'elle doit proscrire les plaisirs faux, comme ceux des stupéfiants,

et éventuellement approuver les douleurs utiles, comme celle d'un remède ou d'une opération.

Ce qui est vrai des plaisirs et des douleurs dans leur rapport avec l'organisme convient à tous leurs autres effets. C'est ici que la morale est le plus directement intéressée. Il y a des plaisirs méchants, comme ceux de la cruauté ; et des douleurs bienfaisantes, comme celle de la sanction juste. L'hédonisme n'est pas fondé à recommander ceux-là et à réprouver celles-ci, et c'est pourquoi non seulement il a dû se corriger par l'utilitarisme, mais même l'utilitarisme doit être dépassé en ce qu'il risque de trahir les valeurs à portée plus lointaine ou non accompagnées de plaisir, toutes celles qui exigent une part de sacrifice. L'homme est plus qu'un animal. Cournot écrit justement :

« Le plaisir et la douleur sont attachés à certaines impressions des agents extérieurs, à certaines fonctions de la vie de l'animal, précisément dans la mesure requise pour la conservation des individus et des espèces. Toute analogie serait rompue si l'homme, en acquérant des facultés supérieures à celles de l'animal, ne les acquérait pas pour d'autres fins que pour ce qui n'est pas même une fin dans l'ordre des fonctions et des facultés animales. » (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, p. 357, Paris, Hachette.)

Reste l'influence du plaisir sur le sujet dans son individualité c'est-à-dire sur son énergie et sa tension intimes. La morale ne peut jamais séparer la considération de ce que nos actes font, de l'appréciation de ce qu'ils font de nous. Or précisément parce que le plaisir est la séduction de la détermination, non seulement il est l'une des valeurs qui risquent de devenir le plus facilement une tentation, mais surtout il a fréquemment ce caractère de s'offrir à nous en ne nous demandant qu'une complicité facile pour l'accueillir. Que le plaisir s'use rapidement, qu'il déserte bientôt ceux qui veulent le traiter comme la valeur absolue, cela vérifie son insuffisance ; mais cela la vérifie trop tard si le jouisseur, en se livrant au plaisir, a peu à peu corrompu par sa faiblesse intime les virtualités dont il aurait pu faire des vertus. C'est cette influence par laquelle il débilite l'âme dont il s'empare, qui a toujours pro-

voqué la méfiance et la sévérité des moralistes et fait l'indiscutable valeur de l'ascétisme. Sous les modes et au degré convenables, celui-ci est indispensable au moi qui veut garder la volonté de lui-même ; orienté et approfondi comme il faut, il est une condition des vocations les plus hautes, celle du savant et de l'homme d'action, même de l'artiste, comme celle du saint. Si la science devait arriver à ce résultat que les hommes ne chercheraient plus que les connaissances qui médiatisent la jouissance des déterminations agréables, il ne pourrait en résulter que la déchéance de l'humanité, comme il est arrivé à des civilisations historiques. Il y a dans la pure jouissance du plaisir une facilité qui menace la volonté même et annonce la perte de la dignité.

Supposons maintenant que par le concours de tout ce qui conditionne sa légitimité le plaisir pur soit en état de devenir un plaisir complet, il est maintenant une valeur, non plus immédiate, mais médiatisée. L'ascétisme qui prétendrait le condamner deviendrait alors fanatique. Il y a dans l'ascétisme de la négation ; et, quelque part qu'il faille reconnaître à la puissance du négatif, ce serait la perversion même de la moralité que d'en faire la suppression de la puissance du positif. Il est toujours à craindre que le fanatisme qui fait d'un homme un ennemi et même un bourreau de lui-même en fasse un ennemi et un bourreau des autres. La valeur de l'ascétisme doit se limiter par la valeur de la qualité. C'est précisément la mission de l'art d'élever le plaisir à cette hauteur où l'agréable se transfigure dans l'admirable. Dans l'admiration l'âme ratifie le monde et sa vie. Et plus son sentiment de la beauté est pénétrant, plus elle reconnaît à l'origine de ce qui est, comme écrit Ravaisson, « grâce, amour et harmonie ». La peur du mal n'est qu'un secours inférieur de l'amour du bien. Dans la beauté le bien nous prouve par l'enchantement que nous y trouvons l'actualité même de la valeur.

Ainsi le problème posé par le plaisir est celui de la spiritualisation de la qualité. Elle est obtenue suivant une direction intermé-

diaire entre la fascination par le plaisir et l'ascétisme iconoclaste de toutes les déterminations qualifiées. Les raisons en sont dans l'une des antinomies constitutives de l'esprit. Il y a deux modalités de l'esprit où celui-ci périt ou périrait : l'une, c'est la détermination-chose, la détermination fascinante dans laquelle à proprement parler la conscience se ferait objet et objet pur ; l'autre, c'est ce néant, le vide de l'esprit qui résulterait de la suppression de toutes les déterminations, de l'indétermination pure. Le danger du plaisir, c'est qu'il tire vers la première en créant la capture de l'esprit dans un vertige qui livre à la dictature du corps ; celui de l'ascétisme, c'est d'entraîner la volonté à une fureur inhumaine de dévastation intérieure. Suivant pour ainsi dire la bissectrice de l'angle ouvert entre ces deux passions, l'art montre la voie de la spiritualisation, qui doit faire la qualité délicate et charmante. Sans doute les difficultés de la vie exigeront toujours de nous de l'ascétisme et l'admiration artistique n'est qu'une oasis où du reste nous ne pouvons rester parce qu'il y a d'autres valeurs ; mais encore l'accident ne se comprend-il que par la finalité. Le plaisir noble nous la fait reconnaître, non plus dans une immédiateté fortuite, mais dans une immédiation méritée et gracieuse, et, par la reconnaissance qu'elle éveille en l'âme, elle devient le contenu d'une action de grâces envers la Valeur dont elle témoigne. L'art glorifie et encourage.

Nous pouvons maintenant conclure : le plaisir que la conscience morale approuve est médiatisé par la négation des plaisirs faux, malfaisants et débilitants et, dans la ligne même de l'art, du plaisir grossier.

Sur *la critique de l'hédonisme*, cf. en plus des textes cités au cours de la bibl. du plaisir :

Platon, le *Phédon :* ascétisme fondé sur l'opposition entre le sensible qui attache au corps et les idées accessibles à la réminiscence ;

Ch. Renouvier, *Science de la morale* (Paris, Ladrange, 1869; 2 vol.) ; t. I, chap. XXXII : le plaisir est « un mobile aussi légitime que nécessaire », mais sous l'empire de « la nature raisonnable dont le propre est de savoir s'imposer la peine » (t. I, p. 212) ;

Guyau, *Esquis. d'une mor. sans oblig. ni sanction*, p. 13 : distingue utilement entre le plaisir, qualité agréable, et le plaisir, satisfaction d'une activité, ce qu'on

peut donc appeler le plaisir sensitif et le plaisir vital, par ex. le goût des fraises et la satisfaction de la faim.

Pour les auteurs anglais, la crit. de l'hédonisme est aussi la critique du principe de l'utilitarisme : par ex. F. H. BRADLEY, *Ethical Studies*, essay III, *Pleasure for pleasure's sake :* incompatibilité entre l'hédonisme et la moralité (pp. 88-93) ; défaut d'objectivité du plaisir (p. 95) ; le plaisir comme fin ne peut servir à déterminer des règles ; ainsi le suicide, la prostitution (pp. 110-1) servent-ils le plus grand plaisir ?

Vlad. SOLOVIEW reprend dans la *Justification du Bien* contre l'hédonisme la critique d'Aristote : « ce qu'on désire..., ce sont certaines réalités, non les plaisirs qu'elles provoquent » (trad. fr., pp. 120-6).

De G. HEYMANS, *Einführung in die Ethik* (Leipzig, Barth, 1922) ; p. 157, § 20 : *Der individualistische Hedonismus ;* cf. T. J. C. GERRITSEN, *La Philos. de Heymans* (Paris, Alcan, 1938), pp. 95-98 : choisir avec art son plaisir et agir moralement bien ne sont aucunement des notions identiques.

L'expérience publique confirme l'expérience privée. Le danger de l'hédonisme non spiritualisé se manifeste dans bien des domaines : le plus grave est peut-être la diffusion des stupéfiants et des boissons alcooliques. De tous les dangers que la science fait courir à l'humanité, il en est peu d'aussi redoutables que la fabrication industrielle des stupéfiants. Suivant qu'elles facilitent ou entravent la satisfaction des désirs, les conditions économiques influent sur les mœurs ; mais cela suppose la passivité des hommes à l'égard des actions qu'ils subissent et se font et la morale est première en ce que c'est de l'orientation de leurs volontés, d'un mot de leur courage ou de leur lâcheté, que résultera l'influence d'abord morale, puis objective des conditions sociales.

On voit ici que la condamnation de l'hédonisme devra être d'autant plus stricte que le mal à combattre est plus menaçant. En matière de stupéfiants, la prohibition absolue s'impose par l'effet des sanctions les plus sévères. En ce qui concerne l'alcool, la comparaison entre les succès obtenus par le système à la fois modéré et habile de Gothembourg et certains effets désastreux, entraînant l'échec final, de la prohibition américaine, montre que les solutions modérées et complexes sont souvent préférables aux décisions extrêmes et forcées. De toute façon les enfants doivent être absolument protégés.

Contre le déréglement des mœurs sexuelles, cf. P. BUREAU, *L'Indiscipline des mœurs* (Paris, 1926). Les principes dégagés précédemment indiquent en quel sens, dans un traité de morale appliquée, nous chercherions la solution composée du problème, non de l'organisation, mais du contrôle social des rapports sexuels.

L'art pourrait beaucoup pour servir la vie en fournissant aux tendances qui la favorisent des expressions qui en renforcent et en nuancent le développement, sous la condition évidemment qu'il ne cesse pas de satisfaire aux exigences de la valeur proprement artistique. Les Fêtes qui rassemblaient des foules helléniques et chrétiennes dans l'admiration de la beauté et la commémoration des héros ou de la Passion, plus simplement le chant en commun seront toujours des moyens puissants de la spiritualisation du plaisir ; mais leur possibilité vient de plus profondément qu'un simple décret administratif, symbole de la morale séparée.

B) MORALES DE L'INTÉRÊT

De la morale du plaisir l'épicurisme montre qu'elle est condamnée à osciller entre la jouissance pluraliste et toujours plus ou moins fortuite du plaisir immédiat et instantané, ce qui à la limite supprimerait toute réflexion et toute morale, et une conception du bonheur, un eudémonisme réfléchi et modéré, qui ne diffère

de l'idéal rationnel que par son introduction doctrinale. L'intérêt se distingue du plaisir comme le médiat de l'immédiat : il doit donc accentuer l'orientation de la morale vers le bien universel et lui-même évoluer dans ce sens.

Considérons d'abord cette notion d'intérêt. Par son caractère qualitatif le plaisir enveloppe la référence au sujet : il faut quelqu'un pour goûter le plaisir ; mais le sujet s'y donne, comme dans la connaissance théorique, une attitude spectaculaire. Ce n'est pas que dans l'une et dans l'autre il ne doive faire quelque opération ; mais cette opération y est entendue par le sujet comme une découverte, une réception de quelque chose qui ne dépendrait pas en nature de cet acte d'appréhension. Par là le sujet est en repos, même si le plaisir comporte quelque mouvement. — Au contraire l'intérêt est une notion proprement éthique par la part qu'elle suppose à la volonté. En tant que l'utilitarisme a un fond d'hédonisme, le plaisir est appelé un intérêt ; mais ce n'est pas en tant qu'il se réduirait à l'hédonisme que l'utilitarisme atteint à son originalité. Aussitôt qu'on les distingue, l'intérêt devient autre chose que le plaisir : il est la recherche de la cause du plaisir plutôt que du plaisir même. A première vue cette cause, cet objet, n'est qu'un moyen en vue d'une valeur ; dans l'utilitarisme elle en devient une, par cette nécessité qui fait du moyen la fin quand la recherche du moyen finit par absorber l'activité : ainsi l'homme qui travaille pour le profit finit par travailler pour le travail, l'épargnant par entasser par avarice. La commodité, le confort, la rapidité des médiations, bref le bien-être matériel, autant de modes de l'utilité valant par elle-même : on jouit de l'adaptation d'un fauteuil au corps ou de la vitesse d'un train. En se tournant vers le bien empirique, mais dans son aspect d'universalité d'échange, l'utilitarisme doit tirer l'intérêt vers l'argent et y trouver une matière où appliquer le calcul. Le développement de l'utilitarisme a été lié au développement de la richesse de l'Angleterre. C'est une morale de commerçant.

Rien ne prouve mieux l'indépendance de l'éthique, en ce qu'elle a d'essentiel, à l'égard du temps et du milieu social, rien ne vérifie plus directement qu'elle a sa raison dans le rapport complexe, mais invariable de l'âme humaine avec le monde que la régularité avec laquelle, en différentes époques, l'homme est ramené de l'expérience impérissable du plaisir et de ses caractères à la préférence pour l'intérêt. Le plaisir doit s'éprouver et la réflexion le retarde ; mais un moraliste réfléchit : il doit arriver à intellectualiser le plaisir, par conséquent à le remplacer par son idée c'est-à-dire si elle est génétique, sa cause ; et ayant par la conceptualisation homogénéisé les plaisirs, il les rend comparables, ce qui incite à les mesurer. Ainsi nous avons vu déjà l'utilitarisme se dégager de l'hédonisme d'Épicure : la hiérarchie des plaisirs (naturels et nécessaires, naturels mais non nécessaires, ni naturels ni nécessaires) relève de l'utilitarisme en ce qu'elle permet de dégager des règles à appliquer dans la recherche du plaisir. Quand pourtant de Bentham à Sidgwick, il est redevenu la morale classique de l'Angleterre, c'est par une découverte dont les occasions sont trop fortement enracinées dans la société moderne pour qu'elle ne doive pas paraître indépendante de la première.

Ayant précédemment fait un portrait de l'utilitaire d'après le plus original des utilitaires anglais, Bentham (cf. p. 216) c'est le développement de l'utilitarisme et, en liaison avec lui, le principe de l'intérêt dans sa généralité que nous allons maintenant considérer.

Pour la bibl., cf. ci-dessus : mor. angl., pp. 88-90. Sur Bentham, et sur ses sources, cf. p. 218.

Si l'on veut soit des bibl. plus détaillées, soit des histoires plus minutieuses de l'utilitarisme, cf. *Dict.* de BALDWIN, « Util. », vol. III, II[e] Part., pp. 909-10.

En tant que le benthamisme enveloppe à la suite de Hobbes une conviction profonde de l'égoïsme humain, on peut rapprocher de lui l'écrivain qui est le symétrique anglais de La Rochefoucauld, à savoir

Bernard de Mandeville (1670-1733), auteur de plusieurs écrits, dont le plus célèbre est son poème *La Fable des Abeilles* (1723 ; trad. Bertrand, 4 vol., 1740) : il y présente un réalisme social d'après lequel ce seraient les vices des hommes qui feraient la solidité de la société, car la vertu, l'honneur, ne pourraient être que superficiels et hypocrites.

Ambivalence de la notion d'intérêt. — Au début de toutes considérations sur l'utilitarisme, il convient de marquer qu'en vertu de nécessités dialectiques relatives à la notion d'intérêt, il devait successivement s'engager dans deux directions divergentes. L'intérêt est un mode de la relation de l'objet et du sujet. Dans la direction de l'objet il se tourne vers telle détermination, c'est une tendance qui dépose son indétermination pour être, non seulement le désir, mais le désir pensé de tel objet, dont il est présumé qu'il intéresse le sujet c'est-à-dire est bon pour lui. Mais du fait de cette pensée, celui-ci n'a plus la spontanéité du désir irréfléchi, il connaît la cause de ce qu'il cherche de sorte qu'objectivement l'intérêt peut être défini la cause du désirable. A cette limite il se réduit à la notion de la causalité invertie, celle du *rapport de moyen à fin*. Insensiblement sous la pression de la science dont c'est le propre de couper le lien entre l'objet et le sujet, d'être réaliste et de ne plus considérer que l'objet, l'utilitaire finit dans cette direction par ne plus considérer que les biens empiriques, il les mesure et les pèse : l'utilitarisme se présente comme objectif. Il est prêt à devenir économie politique et droit pénal.

Mais faisons demi-tour et ne voyons plus dans l'intérêt son contenu objectif, le rapport rigide de l'utile et de sa fin, revenons au contraire vers le sujet intéressé. L'intérêt est alors la tendance, dénommée par ce qu'elle lui fait vouloir. Il est le *rapport entre le désir et sa satisfaction*. Dès lors ce n'est plus par l'intelligence que les hommes seront assimilés comme par le résultat d'un calcul, qui doit être le même pour tous, c'est par l'identification dans une même tendance de la sympathie. L'utilitarisme objectif conseille l'instruction, l'autre l'éducation.

Nous avons terminé le portrait de l'utilitaire suivant Bentham en marquant (p. 231) que c'est la société entière que l'utilitarisme a cherché à comprendre et construire. Il est évident qu'à cette tâche les deux notions de l'intérêt doivent contribuer ensemble mais diversement. Où l'objet intéresse plus que les dispositions

du sujet, c'est la notion objective de l'intérêt qui lui fournit son postulat : à cet utilitarisme objectif ont appartenu le pénaliste Bentham, l'économiste Adam Smith, le philosophe St. Mill. Où au contraire doit jouer le sentiment d'un excès irréductible de l'esprit sur l'objet, dans l'éducation, c'est l'autre notion de l'intérêt qui inspire la pensée, ainsi celle d'Adam Smith encore, mais cette fois comme défenseur d'une morale de la sympathie. Sidgwick a essayé de les faire converger dans la contamination entre ce qui est digne d'être désiré et ce qui peut être désiré.

Nous allons parcourir les divers moments de l'évolution de l'utilitarisme en marquant chaque fois les objections qui l'ont fait avancer, puis celles qui limitent son champ de valeur.

L'utilitarisme objectif. — Comme le problème de la conciliation entre les intérêts particuliers et l'intérêt commun n'est pas essentiellement différent de celui de la conciliation entre les intérêts divers et successifs d'un individu et son intérêt général, c'est là le centre de l'utilitarisme. On peut prendre dialectiquement comme utilitarisme initial, l'utilitarisme libéral et même anarchique des économistes, professant, sur le postulat du marché libre, la loi de l'offre et de la demande. Il consiste à admettre immédiatement que l'accord des intérêts spéciaux et de l'intérêt commun est naturel. Un marchand a intérêt à vendre au prix exactement déterminé pour lequel il aura le plus de clients, rétribuera le mieux ses employés et lui-même et c'est aussi l'intérêt de ses clients et de ses employés qu'il vende à ce prix. Mais cela n'est possible que dans les conditions qui définissent le marché libre ; car, si celui-ci est faussé par des circonstances perturbatrices, il pourra se faire que le marchand devenu accapareur ait avantage à hausser ses prix. — Or on peut dire que le marché et généralement les rapports humains sont toujours faussés. Le marché libre est une notion-limite : il suppose une homogénéité parfaite du milieu social, ce qui finirait par détruire toute spécificité. La première forme ne l'utilitarisme, celui où *objectif* se réduit à *naturel*, ne peut donc

s'appliquer qu'approximativement et dans des limites assez étroites. Le libéralisme est plus un idéal qu'un fait.

C'est évidemment ce qu'impliquait l'utilitarisme pénaliste de Bentham. Point ne serait besoin de code pénal, ni même de morale, si la nature n'exigeait aucune retouche, ne permettait aucune déviation. Le pénaliste sur lequel retombe la responsabilité du bonheur commun devra compenser par des sanctions convenables la distance entre la nature et l'harmonie des intérêts. Il est chargé de faire l'identification artificielle des intérêts.

Cela soulève les *observations* suivantes :

1° Cette solution est une démission de la morale en faveur du droit. Or la morale a sa fonction propre qui est de dispenser du droit autant que possible, car le législateur ne peut atteindre que certains actes. Ce qui est trop intime comme ce qui est trop vaste lui échappe. Cela fait qu'il ne peut obtenir qu'une honnêteté dans les limites de la loi, ce qui est bien près d'être la malhonnêteté. Ensuite le droit lui-même ne suppose-t-il pas l'honnêteté intime du législateur, du juge, du policier ? Si tous s'emploient à tourner la loi, elle jouera pour encourager le vice et le crime. Cela ne prouvera-t-il pas que la morale est première par rapport au droit, et par suite que le droit ne peut pas y suppléer, mais seulement la prolonger ?

2° En effet l'utilitarisme se présente bien chez Bentham aussi comme une morale. Mais on retombe alors, dans la mesure où la considération de la loi apparaît comme insuffisante, sur la solution de l'identité naturelle des intérêts qu'il a fallu écarter ;

3° L'utilitarisme procède par comparaison, il met une situation en équations. Est-ce légitime ? Quelquefois certes : par exemple si nous avons à choisir entre deux loteries, nous pourrons en fonction du nombre des billets, du nombre et de l'importance des lots, des dates de deux loteries déterminer dans laquelle nous avons le plus de chances de gagner, le plus d'intérêt à prendre un

billet. Mais d'abord nous sommes dans un cas privilégié où les données sont par elles-mêmes quantitatives ; en outre cela suppose que nous avons déjà fixé notre fin qui est de prendre un billet de loterie. Mais auparavant et généralement la délibération débordait et déborde toute mise en équations de la situation. Une décision morale fait intervenir de l'inconnu, des préférences conscientes ou inconscientes, des perspectives dépassant toute estimation et ainsi de suite. Que reste-t-il alors de la morale utilitaire ? Certes elle vaut dans la limite où la comparaison est possible. Impossible de la considérer comme autre chose qu'un aspect et une section de la morale qui la dépasse infiniment ;

4° Elle est particulièrement incapable de rendre raison de tous les aspects de la vie morale qui comportent du sacrifice. On pourrait même dire que son intention principale est de rendre le sacrifice superflu. Mais comment le pourrait-elle ? Même sous son aspect pénalitaire, elle implique que la société, le bien et la nature ne font qu'un. Encore une fois s'il en était ainsi, on n'aurait pas besoin de morale ; si l'on en a besoin, c'est que la nature et l'homme, comme les hommes entre eux, ne sont pas adaptés les uns aux autres. Il faudra donc toujours que l'homme qui veut être honnête soit prêt à faire des sacrifices. Quelle utilité pourrait amener un homme à risquer dangereusement sa vie pour les autres quand il peut l'éviter ?

5° L'utilitarisme consiste à ramener des sujets aberrants à un sujet admis comme normal. Comment déterminera-t-on celui-ci sans arbitraire ? Tous nos calculs présupposent des intérêts absolus qui changent d'un homme à l'autre. Ceux-ci même sont mal connus de ceux qu'ils animent. On ne supprimera pas les désaccords. La contradiction restera un trait inamovible de la vie sociale.

L'utilitarisme subjectif. — La considération de l'intimité du moi, en opposition avec les calculs de la conscience analytique, devait faire passer de la notion de l'intérêt comme utilité objec-

tive à son autre notion, qui en fait la satisfaction d'une tendance : c'est ce qu'a fait la morale de la sympathie par Adam Smith. Cette morale, que nous devrons retrouver parmi les morales du sentiment, consiste essentiellement à escompter l'influence éducative des autres pour réaliser entre deux hommes cet accord sur les objets qui est le principe d'un calcul objectif et commun. On peut croire qu'il se fera une neutralisation des différences entre individus par la rencontre des contagions affectives : dans une société la tendance au vol finira par être éliminée par la tendance à défendre la propriété contre le vol et chaque homme sera ainsi ramené dans la condition du spectateur impartial qui doit être le sujet normal. Après tout la société existe : il faut bien pour qu'elle existe que l'harmonie des intérêts se fasse naturellement, sinon tout de suite et complètement, mais assez vite et en gros. L'utilitarisme reste ainsi fidèle à ce naturalisme que suppose la réduction, expresse ou implicite, de la morale au savoir. Ce sont des morales que l'exigence ardente d'un idéal ne vient pas perturber.

Sur Adam Smith et la sympathie c. principe moral, cf. p. 428.

Observations critiques. — Il y a évidemment un optimisme latent à admettre que la sympathie ne joue pas plus défavorablement contre la possibilité de l'ordre et de la paix dans la société que pour eux. La sympathie groupe des hommes en peuples ennemis, en partis rivaux ; et en chacun se trouveront des individus qui prétendront, à tort ou à raison, conclure pour leur groupe en étant des spectateurs impartiaux. Si même la sympathie uniformise tous ou presque tous les hommes d'un groupe social, qui nous assure que ce sera sur une tendance digne d'être favorisée ? On peut sympathiser avec des formes de dégénérescence. La morale doit tenir compte de la nature ; mais en tant que morale elle est précisément destinée à maintenir devant l'esprit des hommes, non seulement la représentation de l'idéal, mais l'obligation de l'effort qui est indispensable, sinon pour y atteindre, du moins pour en participer. Ce sera le mérite du kantisme d'opposer for-

tement l'idée du devoir à la considération des inclinations, même bienveillantes, qui définissent en nous la nature.

L'utilitarisme de JOHN STUART MILL. — La force de ces objections devient sensible dans l'utilitarisme du XIX^e^ siècle et déjà dans celui de Stuart Mill. De ce point de vue l'originalité de l'ouvrage le plus important de l'utilitarisme anglais après ceux de Bentham, l'*Utilitarisme* de John Stuart Mill, fils de James Mill, est de transformer la doctrine en élevant au-dessus du sujet empirique un sujet idéal comme celui à qui il doit être obéi. Mais par cette conversion l'utilitarisme perd ce réalisme cru qui faisait le prix de celui de Bentham. Avec Mill l'utilitarisme prend quelque chose de la ferveur d'une religion ; mais il ne se distingue plus d'un rationalisme, sinon en ce qu'il se présente d'une manière inductive, au lieu de s'autoriser par une métaphysique.

Bibliographie. — John St. MILL, *Utilitarianism* (Londres, 1863 ; trad. fr. P. L. Le Monnier, Paris, Alcan, 1888).

Cf. bibl. d'art. sur Mill moraliste : UEBERWEG, V^e^ vol. (12^e^ éd., 1928), p. 183 : et *Dict.* de BALDWIN, III, II^e^ Part., p. 910.

Mill corrige le benthamisme sur trois points capitaux :

1° Bentham professait : « L'estimation des plaisirs et des peines doit être faite par celui qui jouit et qui souffre » (*Déont.*, t. I, p. 77) ; Stuart Mill remplace expressément l'appréciation de l'intéressé par la compétence du sage. Il écrit (8^e^ éd., p. 18) : « Il vaut mieux être un homme malheureux qu'un porc satisfait, être Socrate mécontent plutôt qu'un imbécile heureux ; et si l'imbécile et le porc sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question. » On peut l'admettre ; on peut même observer que c'est suivre l'exemple de la science expérimentale, qui s'en remet au physicien de juger de l'expérience. Mais cela ne va pas sans soulever des difficultés graves pour l'utilitaire. Il n'est pas sûr d'abord que les plaisirs supérieurs soient accessibles au sujet inférieur. N'est-il pas alors autorisé à décliner le verdict du sage ? En outre on subordonne alors le jugement

moral fondé sur l'expérience de celui qui le prononce au jugement d'un autre, en vertu d'un droit indépendant de l'expérience du premier. On n'est plus dès lors qu'un rationaliste qui s'ignore, car la détermination par l'expérience est remplacée par une confiance dans le souverain bien, qui est rationaliste et même mystique. Cette valeur est même élevée au delà de toute expérience possible, car Socrate est-il fondé à se tenir pour le sage absolu ? Le sujet en général, le sujet de droit, une notion est alors substituée au sujet insubstituable. Ce qui faisait l'originalité et la force de persuasion de l'utilitarisme, la référence à l'expérience de chacun, s'évanouit ; et il faut, comme l'enseigne le rationalisme, s'en remettre à la puissance de démonstration fondée sur une proportion intellectuellement connue ;

2° Connexe de cette correction en est une autre. Si en effet pour Mill Socrate est le seul juge du bien et du mal, c'est qu'il peut reconnaître une hiérarchie de valeurs : « Quelques espèces de plaisirs sont plus désirables, ont plus de valeur que d'autres. » (*Util.*, trad. fr., 8e éd., p. 13.) Ils intéressent en effet « une faculté plus élevée » (p. 17). C'est ce que Platon pensait ; mais Bentham recourait à un autre principe. Ce n'était pas un ordre de qualités qu'il voulait déterminer, c'était un ordre de quantités, et ce qu'il exploitait, c'était une évidence arithmétique, qui nous fait reconnaître que telle donnée est plus grande que telle autre. Or la qualité ne fonde plus le même genre de comparabilité que comportent des grandeurs et dont la puissance de détermination sur l'esprit le plus simple faisait, ici encore, la puissance de l'utilitarisme ;

3° Enfin, sur la question centrale de la relation entre les intérêts privés et l'intérêt public, Mill renverse le rapport d'antériorité morale qui était admis par Bentham. Celui-ci ne demandait pas aux égoïstes de renoncer à leur égoïsme : il cherchait à obtenir d'eux, en le leur faisant élargir par l'intelligence, qu'ils le fissent déboucher dans l'altruisme. Au contraire Mill commence par

admettre comme allant de soi que l'intérêt général soit servi par chacun avant son intérêt individuel :

« ... Le bonheur qui est le critérium utilitaire de ce qui est bien dans la conduite n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Entre le propre bonheur de l'individu et celui des autres, l'utilitarisme exige que l'individu soit aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth nous trouvons l'esprit complet de la morale de l'utilité. Faire aux autres ce qu'on voudrait que les autres fassent pour vous, aimer son prochain comme soi-même, voilà les deux règles de perfection idéale de la morale utilitaire. » (*Op. cit.*, p. 31.)

Ainsi parler, c'est considérer le tout comme moralement antérieur aux parties. N'est-ce pas précisément commander au nom de la raison ; mais en même temps perdre l'audience des hommes que l'insuffisance de leur développement moral, une nature mal douée, la force de leurs désirs livrent à l'irrationalité ? L'efficacité paraissait faire la valeur de l'utilitarisme : ne s'évanouit-elle pas ? Le sacrifice retrouve sa place psychologique dans la vie morale, mais « sans valeur intrinsèque ».

« Seulement elle (la morale utilitaire) refuse d'admettre que le sacrifice ait une valeur intrinsèque. Un sacrifice qui n'augmente pas ou ne tend pas à augmenter la somme totale du bonheur est considéré comme inutile. La seule renonciation admise, c'est la dévotion au bonheur des autres, à l'humanité ou aux individus, dans les limites imposées par les intérêts collectifs de l'humanité. » (*Op. cit.*, p. 31.)

Le sacrifice n'est considéré ici que comme moyen, mais non comme constituant une référence directe de l'homme qui se sacrifie à l'Absolu au travers des déterminations servant de moyen et de fin. C'est le disqualifier, au moment où l'on se sent forcé d'y recourir pour comprendre la vie morale de l'humanité.

L'utilitarisme de l'intérêt du plus grand nombre. — L'influence de ces idées resta prédominante dans la pensée anglaise à peu près jusqu'à la fin du XIX^e^, même après que Bradley eût publié ses *Ethical Studies* (1876). Elles donnaient en effet satisfaction à trois des tendances profondes du public anglais : d'abord elles sont individualistes, en ce que le jugement moral n'est pas imposé au sujet de façon transcendante, comme par une structure sociale telle que l'individu n'aurait qu'à s'incliner devant elle, et c'est

toujours le bonheur des individus qui est la fin morale : l'humanité reste un total ; ensuite elles sont morales en ce qu'elles excluent les revendications anarchistes de tout sujet empirique, qui doit s'élever au-dessus de ses intérêts capricieux pour retrouver l'intérêt normal, celui de tous ; enfin par leur attachement aux déterminations et au nombre des sujets qu'elles intéressent, elles spécifient la recherche du bonheur en recherche de la richesse économique, le bien devenu objet perceptif : l'Angleterre doit produire et vendre tous les jours pour pouvoir acheter des vivres.

De là cet ensemble de représentations morales qui s'est systématisé dans un ouvrage comme les *Methods of Ethics* d'Henri SIDGWICK dont le grand succès est prouvé par le nombre de ses éditions. C'est un utilitarisme du bien général, mais à partir d'une analyse individualiste de la moralité, dans laquelle viennent se rencontrer l'objectivité de l'intérêt bien entendu et son pouvoir à nous affecter de plaisir. Le bien est défini par Sidgwick : « What a man may reasonably desire » (*Met. of Eth.*, 3e éd., p. 401) : d'une part il est ce qui *doit* être désiré, et, comme tel, a ce caractère universel qui fait la légitimité, on peut dire l'objectivité morale, d'autre part il ne peut nous mouvoir qu'à raison du plaisir que nous en attendons. En conséquence nous chercherons notre plaisir dans le plaisir général, que notre esprit nous présente comme objectivement désirable.

On trouvera une mise en forme des thèses de Sidgwick par BRADLEY dans *Ethical Studies*, 2e éd., p. 126, n. 1 : Bradley objecte entre autres choses que l'égoïste jugera l'objectivement désirable une fiction et qu'il n'y a de raisonnable pour lui que les moyens d'atteindre à la fin de chacun de ses désirs. Si l'on espère que l'égoïste sera assez bon pour avouer qu'il y a quelque chose d'objectivement désirable comme fin, qu'on lise Stirner (p. 128).

L'utilitarisme évolutionniste. — Né ou soi-disant né de l'induction à partir de l'expérience de l'action, l'utilitarisme a fini par y faire retour en aboutissant à un réalisme naturaliste et historique de la vie. Spencer associe à une tradition dont on peut chercher l'origine dans la théorie de l' « état de nature » chez Hobbes

des vues transformistes d'origine darwinienne. En voici le schéma dont nous avons déjà considéré un aspect à propos de l'origine de la conscience morale (cf. ci-dessus, p. 348) : L'humanité est partie de l'égoïsme animal ; mais par l'effet de l'association, la poursuite de certains moyens s'est juxtaposée à celles de leurs fins et éventuellement, par l'effet de l'utilité de ces variations dans la lutte pour la vie, substituée à elles. Ainsi la discipline n'est pas par elle-même désirable ; mais grâce à la survivance des plus aptes cette disposition s'est fixée héréditairement : les peuples disciplinés transmettent leurs aptitudes à leurs descendants. Il en résulte généralement que l'égoïsme, par l'intermédiaire d'un égo-altruisme, s'est changé en altruisme. En cherchant son intérêt en raison de ses tendances héritées l'individu finit par chercher l'intérêt moral. L'obligation est devenue superflue : le libéralisme a engendré le bonheur par l'adaptation aux conditions externes. La mort qui a fait disparaître les moins aptes a été la fourrière de la finalité. L'identification des intérêts est devenue naturelle par l'effet d'une fusion héréditaire des tendances particulières.

Pour la bibl. de Spencer et du spencérianisme, cf. ci-dessus, p. 89.

Sur la trame de principes qui vient d'être exposée, Spencer a fait une morale où il traite de la conduite morale, des autres principes moraux, du devoir, de la vertu, du bien, etc. ; on la trouvera dans les *Principles of Ethics* (System of synthetic philosophy, vol. IX), dont la première partie a été publiée à part, sous le titre *The data of ethics* (Londres, Williams & Norgate, 1879), qui ont été trad. en franç. sous cet autre titre *Les Bases de la morale évolutionnisie* (Paris, Bibl. scient. intern., Germer-Baillière, 2e éd., 1881).

L'évolutionnisme sous des formes différemment nuancées a exercé son influence dans toute la philosophie morale anglaise de la fin du XIXe siècle.

Pour en étudier les formes anglaises, on peut avec Spencer utiliser SIMCOX, *Natural law* (1877) ; L. STEPHEN, *Science of Ethics* (1882) ; S. ALEXANDER, *Moral and Progress* (1889) ; BALDWIN, *Soc. and Ethic. Interpr.* (1897).

SORLEY, *Ethics of naturalism* (1885) et HUXLEY, *Evolution and Ethics* (1883) font l'examen critique de l'évolutionnisme.

Cf. *Dict.* de BALDWIN, vol. III, IIe Part., p. 886 : « Evolution and ethics. »

Observations critiques sur l'évolutionnisme : 1° Celui-ci soulève d'abord toutes les difficultés propres à l'associationnisme, à la doctrine de l'hérédité des caractères acquis et à la théorie de la sélection naturelle. La critique de l'hérédité des caractères

acquis par Weismann a été particulièrement grave pour Spencer ;

2° Si cet évolutionnisme était vrai, il équivaudrait à la suppression de toute moralité. Car un acte ou une habitude susceptibles d'être considérés comme moraux ne sont rien de plus d'après Spencer que des variations biologiques et si elles survivent, c'est par un tirage au sort des possibles qui fait triompher les meilleures : du commencement à la fin on n'est en présence que de faits naturels ;

3° Il est enfantin de supposer que ce mécanisme doive aboutir à la finalité, car la lutte pour la vie est faussée par des conditions extérieures, le hasard ; et tout au plus elle donne la puissance de vivre et de dominer, quelle que soit par ailleurs la valeur de cette vie et de cette domination.

Pour la critique de l'utilitarisme, en général, on peut recourir à une bibliographie abondante que l'on trouvera dans UEBERWEG et le *Dict.* de BALDWIN comme il a été indiqué. Nous en extraierons seulement quelques références.

Il faut d'abord rappeler l'ouvrage que nous avons signalé dans le texte comme ayant été le symptôme du réveil de la réflexion morale en Angleterre, quand elle était sous la domination utilitaire : les *Ethical Studies* de BRADLEY furent publiées en 1876, mais le livre n'eut pas le retentissement qu'il méritait à cause de sa densité : retouché par Br. en certaines parties, il fut publié à nouveau avec le secours de H. H. Joachim, en 1927 (Oxford, Clarendon Press).

La direction antiutilitaire en est indiquée très nettement par ce texte, qui marque en même temps ce qui manque à l'utilitarisme : « For morality and religion believe in some end for the man and for the race to be worked out, some idea to be realized in mankind and in individual, and to be realized even though it should not be compatible with the minimum of pain and maximum of pleasure in human souls and bodies, to say nothing at all about other sentient organisms. The end for our morality and our religion is an idea (or call it what you will) which is thought of both as the moving principle and final aim of human progress, and that idea (whatever else it may be or may not be) most certainly is not the mere increase of pleasure and a diminution of pain » (p. 89).

Bradley critique le principe hédonistique dans l'essai III ; sur le rapport entre plaisir et motif et sur l'opposition entre l'égoïsme et le *self-sacrifice*, cf. l'essai VII.

Puis l'ouvrage connu de GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine*, morale de l'utilité et de l'évolution (Paris, Alcan, 5e éd., 1904).

Pour la critique, toute la deuxième partie. Cette critique est très forte quand elle montre que « la conscience qu'a l'être de lui-même » échappe au nombre (p. 220), qu'en outre il n'y a pas de commune mesure entre les « dimensions » du plaisir (p. 220), que les plaisirs esthétiques et intellectuels (pp. 222-23) se refusent particulièrement à la quantification, que Bentham ne travaille pas sur des nécessités, mais sur des « chances » (p. 235), que la dignité (p. 247) transcende toutes les impressions objectives.

Dans Ch. RENOUVIER, *Science de la morale* (Paris, Ladrange, 1869, 2 vol.) ; t. I, chap. XXXI : « Des morales de l'intérêt et de l'utilité. »

Un minutieux examen critique de l'utilitarisme est fait par G. HEYMANS dans son *Einführung in die Ethik*, § 22, pp. 180-221 (cf. T. J. C. GERRITSEN, *Phil. de Heymans*, pp. 103-112). Voici qqs-uns des points les plus intéressants de cette

critique : L'utilitarisme n'explique pas *comment* un sentiment de plaisir et de déplaisir se transforme en sentiment d'éloge ou de blâme (p. 181) ; l'éloge ou le blâme portent sur les actions, non sur les plaisirs pos. ou nég. qui en sont connexes (pp. 190 sqq.) ; ainsi quand on approuve la justice, la pudeur, on les approuve indépendamment de toute considération d'utilité. L'utilitarisme par le postulat de quantification implique que le plaisir a, par lui-même, la même qualité morale : faut-il donc calculer si le plaisir du tortionnaire est égal ou inférieur à la douleur du torturé ? (p. 199). En conclusion, l'utilitarisme est démenti par les estimations de la conscience morale.

Vlad. SOLOVIEW, dans *La Justification du bien*, trad. fr. éd. Aubier, pp. 128-134. L'utilitarisme qui peut conseiller à un homme de sacrifier la jouissance d'un plaisir prochain à un bien lointain plus grand est incapable de fonder la valeur du sacrifice pour les autres : il correspond donc à un certain degré du développement psychologique de la moralité, mais n'en exprime pas l'essence.

On lira avec profit de

M. PRADINES, *Les Postulats métaphysiques de l'utilitarisme de St. Mill et Spencer* (th., Paris, 1909) ;

G. BELOT, *L'Utilitarisme et ses nouveaux critiques* (*Rev. Méta. Mor.*, 1894, p. 404), dans *Etudes de morale positive*, 2e éd., I, chap. II : rép. à Fouillée, Durkheim, etc. ;

Edm. GOBLOT, *La Logique des jugements de valeur* (Paris, Colin, 1927) ; exercice VI, p. 155 : L'utilitarisme.

Valeur de l'utilitarisme

Non seulement l'utilitarisme a été l'une des plus importantes morales, mais on peut dire qu'il n'a fait que dégager les postulats impliqués dans toute vie en tant qu'elle est consacrée, largement ou partiellement, à l'utilité : c'est assez pour qu'il soit impossible de lui dénier sa valeur et de ne pas en circonscrire le champ. 1° Ce que Bentham et ses successeurs mettent au centre de leurs pensées, ce n'est pas l'homme intime, dans l'épreuve de sa propre sensibilité, où en effet le plaisir n'est que qualité sans mesure, c'est l'homme en tant qu'il s'exprime par des œuvres ou des actes susceptibles, à cause de leur spatialité et de leur durée, de quantification. L'idéal de l'utilitaire est de réduire au commerce la relation entre les hommes ; la pénalité même, en tant que le criminel y achète un délit contre une sanction, n'est encore qu'une transaction : dans la mesure où le commerce favorise la production et l'échange des objets, l'utilitarisme, qui le favorise lui-même, a été une doctrine bienfaisante. Son influence principale s'est exercée en faveur du libre échange ; et il a vu que le libéralisme est à la fois favorable à la production des richesses et à l'indépendance

du for intérieur. Des morales allemandes ont ultérieurement servi la diffusion de l'étatisme et défendu la supériorité de l'organisation ; mais, même du point de vue de l'utilité économique, celle-ci comporte son revers, et il est toujours probable qu'une production faite par les individus pour les individus risque moins de leur être à charge, en travail et en impôts, qu'une production organisée par l'État pour ses fins propres. En outre, si l'organisation peut servir la production en y permettant des économies de temps, elle suppose toujours l'action des mobiles personnels qui en sont les moteurs. Le radicalisme philosophique a vérifié sa valeur en aidant à la richesse de l'Angleterre, issue de la productivité individuelle. Comme en outre la pensée des choses réserve la liberté intime, l'école libérale peut ajouter à son crédit moral son respect des sentiments propres de chacun, que le commerce et la pénalité même, entendue comme une compensation objective, respectent en les ignorant ;

2° Reste à savoir si cette morale de banquiers pacifistes, tout entière tournée vers les objets comme causes de plaisirs et même comme possessions équivalentes aux plaisirs, ne reste pas à la superficie de l'âme humaine en s'enfermant dans la conscience qui perçoit et calcule. L'utilitarisme se met trop facilement à une limite morale de l'humanité, celle d'une société où le trafic et les échanges ne sont jamais troublés par aucune force d'en dessous ou d'en dessus. Contre l'utilitarisme qui prétend retrouver l'ordre dans la société, il faut observer que, ni en fait, ni en valeur, l'humanité ne peut, ni ne doit éliminer tout ce qui vient dans l'expérience humaine démentir la morale de l'intérêt bien entendu. En deçà de la bienveillance prudente, le désir, l'attrait sensible, le besoin de dominer, la souffrance et la peur de la mort font une humanité moins flegmatique ; au delà, l'amour, le devoir, les valeurs les plus insignes sollicitent les hommes les plus nobles. Faut-il les condamner parce qu'ils troublent les calculs ? La morale de l'utilité n'est guère plus que la morale du confort.

Une illustration de cette critique est fournie par une œuvre, inspirée du radicalisme philosophique, l'ouvrage, paru peu avant la guerre de 1914, de Norman ANGELL, *La Grande illusion*, trad. fr. (coll. Nelson). Le but de cet ouvrage était d'empêcher la guerre en démontrant à tous ceux qui seraient tentés de la faire qu'elle ne paie pas. C'était évidemment postuler que la relation du moi et du toi se réduit à un rapport d'échange entre objets égaux. Mais chaque fois que nous dépensons, non pour acheter, mais pour nous donner une satisfaction intime, nous démentons ce postulat. Tous les ascètes s'appauvrissent pour satisfaire la passion qui inspire leur ascétisme. Le conquérant pur est un ascète. Il fait la guerre parce qu'il aime la guerre plus que tout. De même Bradley observe que l'utilitaire transcende son utilitarisme en ce qu'il met au-dessus du calcul les postulats qui le rendent possible. En outre, pour annoncer la prochaine critique, il faut observer que la guerre intéresse plus l'existence que les déterminations et que, par suite, l'utilitarisme ne peut la réduire en réduisant la vie à une pesée.

3° Toutes les critiques contre l'utilitarisme se ramènent à une. L'intérêt bien entendu est une confrontation de déterminations, comme telles finies, et il conclut en faveur du plus grand total algébrique d'objets positifs ou non. La plus belle vie humaine est celle qui « vaut » le plus, en un sens objectif de valoir qui indique un prix. Certes cette pesée de déterminations trouve fréquemment sa place dans notre vie, mais toujours localement, de manière subordonnée, dans une phase de calme de conscience. Toujours aussi elle suppose des positions préalables que le calcul n'a pas faites. Que les conditions du marché libre, de la mesure comparative des « valeurs » marchandes soient bouleversées, ou seulement tirées à la lumière de la conscience, le calcul cesse, parce qu'il ne signifie plus rien. C'est que les rapports finis entre déterminations n'ont d'actualité qu'en référence à une existence dont la valeur est infinie. Un homme, pour sauver sa vie, peut abandonner toutes ses richesses dans le bateau menacé de sombrer. Quel mauvais calculateur ! Mais il tient à l'existence. Le peuple menacé dans son avenir se ruine pour se défendre : il se bat pour l'existence, indéfiniment future, de sa descendance, qui devra restituer tout ce qui aura été détruit. Lorsque Kant élèvera le devoir au-dessus des calculs hypothétiques, c'est qu'il y aura reconnu la référence à l'infini, indispensable à son caractère inconditionné. C'est l'esprit de sacrifice du marin anglais qui permet à la cité de Londres de calculer les charges et les bénéfices de ses entre-

prises et de ses placements. Celui qui se sacrifie ne calcule plus, il se dévoue parce qu'il aime.

La parenté du commerce et de l'intelligence va jusqu'où l'intelligence est médiatrice ; mais l'acte de mettre en relation est bien l'opération génératrice de l'un et de l'autre. L'idée a été développée par Ed. BERTH, dans une série d'articles, *Marchands, intellectuels et politiciens* (*Mouv. socialiste*, nos 188, 15 juill. 1907, 191, 192, 196) : « Si, en effet, on compare ces trois choses, le concept, l'Etat et l'échange..., on découvre entre elles des analogies remarquables » ; l'effort vers ce qui est créateur et fécond les transcende (n° 188, p. 4).

HEGEL, dans la *Phénom. de l'Esprit*, a mis en évidence que la Bildung, la culture aboutit à l'utilité : il pensait à l'utilitarisme du XVIIIe siècle.

Intérêt privé et intérêt public

Cette appréciation de l'utilitarisme ne nous dispense pas de chercher les règles convenant à la relation de l'intérêt individuel et de l'intérêt commun. Nous ne pourrons ici qu'en indiquer les principes :

1° L'idéal abstrait de la pensée est de construire les intérêts privés de manière à ce qu'ils constituent par leur convergence exacte l'intérêt commun. Mais cet idéal supposerait un équilibre immobilisant la société, au mieux une périodicité pure. Il indique une limite mythique, que cherche l'esprit d'unification, mais que dément la poussée créatrice. L'harmonie ne peut, ni ne pourra jamais qu'être partielle et momentanée ; et la valeur ne s'y réduit pas, car l'invention, que la valeur suscite aussi, est partout une cause incessamment renouvelée de trouble ;

2° Tout intérêt est précieux pour l'individu, car il ajoute un élément au désir de vivre. Le bonheur humain ne requiert pas moins la vivacité des intérêts que leur satisfaction et leur compatibilité. Mieux vaut même aimer une vie contrastée que de se perdre dans la demi-mort d'une vie abdiquant, par adaptation trop poussée à son milieu, toute énergie créatrice. La morale n'a pas à supprimer le conflit, mais à le doser, à le spécifier, à l'aménager ;

3° De même que les intérêts privés, entre eux, peuvent et doivent se développer, non seulement sans se nuire, mais en se servant mutuellement, les intérêts particuliers et l'intérêt général sont

deux ordres différents d'intérêts entre lesquels il faut chercher *la réciprocité de faveur ;*

4° Les intérêts généraux ne sont pas des totaux d'intérêts privés car *a)* ils s'en distinguent essentiellement en ce que l'intérêt privé cherche des fins qui doivent être senties, tandis que les intérêts généraux en tant que tels ne font que disposer les conditions pensées de la possibilité d'intérêts privés et sentis, par exemple celles qui permettront à une génération future de naître ;

b) tandis que les intérêts privés servent des personnes vivantes qui peuvent les évaluer, les intérêts généraux se réfèrent à des personnes possibles : ce qui ramène comme la précédente observation à la conclusion que les intérêts communs sont à but objectif plus que vécu. On ne fait pas une route publique pour tel passant : c'est un intérêt public ; mais en testant pour tel légataire, on satisfait un intérêt privé ;

5° Tout intérêt général ou privé peut valoir à raison de la détermination de sa fin ou à cause de la perspective qu'il ouvre. Cela empêche évidemment une comparaison quantitative entre eux ;

6° Il est faux que le service des intérêts privés entraîne nécessairement un affaiblissement de l'intérêt général, ou l'inverse. Quand on parle ainsi, c'est qu'on considère arbitrairement que les intérêts forment un total fixe, tel qu'on ne puisse accroître les uns sans diminuer les autres. La moralité exige que nous servions les uns et les autres : car d'une part il n'y a que les intérêts privés qui servent les individus et d'autre part les intérêts généraux conditionnent les intérêts privés, actuels ou éventuels. Encore faut-il chercher en chaque circonstance comment ils peuvent, les uns et les autres, se favoriser et non se desservir ;

7° Le postulat de toute cette critique, c'est qu'il ne faut pas remplacer les intérêts par leurs fins : leur accord n'est pas un système ou un bouquet. Derrière les intérêts sont des personnes, de

sorte que l'accord de celles-ci est bien plutôt comparable à un chœur de voix ou à un atelier de travailleurs, qu'à un tout fermé sur soi.

C) Les morales du bien

Les morales que nous venons de considérer, hédonisme et utilitarisme, peuvent être déjà présentées comme des morales du bien. Le plaisir et l'utilité en eux-mêmes sont objectifs et leur objectivité suppose une harmonie intrinsèque. Mais il est évident que cette propriété ne leur appartient que d'une manière fragile ou subordonnée. Le bien senti n'est pas encore un bien dont la pensée ait la possession complète et logique ; il est en outre fluide et fugitif : on peut difficilement lui rapporter une essence universelle ; quant à l'utilité, elle ne peut jamais perdre complètement son essence de médiation, de sorte que ce bien risque d'apparaître comme un mal en tant qu'il est autre que le bien qu'il permet d'atteindre. C'est cette attraction de l'idée pure de bien qui a promu les morales empiriques vers le rationalisme moral, auquel nous accédons maintenant en même temps qu'à la considération du bien dans son identité avec l'être en ce qu'il a de parfait.

Certains moralistes forment une classe particulière de morales sous le nom de morales esthétiques (par ex. *Heymans, Einf. in die Ethik*, p. 231) : Aristote, Shaftesbury, Schiller. Ces morales se laissent aisément répartir entre les autres classes ; beaucoup sont des morales du bien.

Le bien est l'*harmonie de la détermination réelle*. Il est comme tel exactement parallèle à la vérité. De même que la vérité doit, pour n'être pas hypothétique, convenir avec la réalité, le bien ne doit pas être simplement une essence, mais une existence. Il est donc parfaitement équivalent à l'être ; l'être devient le bien en tant qu'il n'est plus l'objet de la connaissance théorique, mais de l'appréciation morale, et que comme tel il s'offre comme idéal à la volonté. Il est donc supposé parfaitement déterminé ; et constituant la structure nécessaire de l'être, il est rationnel.

Morale du bien et rationalisme sont à la limite des termes identiques. Suivant que cette rationalité est considérée comme la structure de la nature ou comme celle de l'âme vivante, le bien se teinte d'une nuance objective ou subjective. Sous la première il apparaît comme l'ordre ; sous la seconde, comme le bonheur ; et la morale du bien est par suite, sous cette forme, celle du bonheur, l'eudémonisme. Mais que ce soit en langage de nature ou d'esprit, le bien définit toujours la perfection, soit de l'être tout entier, soit d'une partie de l'être, l'homme. Quand le rationalisme cessera d'être ontologique pour devenir critique, la morale du bien s'effacera devant la morale du devoir.

De là résultent les caractères prédominants des morales du bien :

1° Elles sont *objectivistes*, même quand elles usent de notions psychologiques comme celle de bonheur. Cela veut dire que la considération du sujet comme source responsable d'actions est subordonnée à celle de l'être, dans lequel il doit se fonder, que ce soit pour en recevoir les biens dont il a besoin, que ce soit pour atteindre à cet état de repos en lequel consiste le bonheur. Même quand elles s'établiront sur le principe d'une substance infinie, elles restent finitistes par destination : le dépassement y est oublié au profit du contentement. Leur esprit est statique ;

2° Ces morales sont aussi *intellectualistes*. Au cœur de l'être est supposée l'essence qui le rend perméable et comme transparent à la pensée. La raison est censée le principe des choses avant de devenir la forme de notre science. C'est donc essentiellement par la pensée que l'homme doit assurer sa convenance avec la réalité, dont il est une partie. C'est de la métaphysique que la morale doit recevoir ses principes, comme la science. L'acte de comprendre est la forme première et universelle de la moralité. Le spinozisme pousse ce primat religieux de l'intelligence au point de nier la volonté ;

3° La contre-partie, c'est *la méfiance envers l'indétermination.*

Ces morales condamnent le mysticisme, et déjà l'ambiguïté affective, comme dans le domaine théorique sont exorcisées les qualités occultes. Le cœur n'est rien de plus qu'une connaissance confuse qu'il faut dissiper ou dont il faut révéler les linéaments logiques. L'exigence de la détermination prévaut sur celle de l'ouverture : la liberté est invitée à se renoncer dans la vérité. L'indécision d'une relation en train de se chercher est remplacée par un ordre hiérarchique de termes construits. Tout est éternellement déterminé l'avenir est faux. Il y a un système.

Ainsi définie l'éthique du bien conviendra toujours aux esprits les plus analytiques et les plus constructifs : elle est la morale des philosophes qui ne sont que philosophes ; le canon d'une hygiène, avant d'être une contemplation intellectuelle. Mais que ces morales se contentent de professer un intuitionnisme intellectuel ou se fondent sur une construction totale de l'univers, ce sont des morales nobles, dans lesquelles la tension intellectuelle fait le désintéressement de l'esprit, en l'élevant au-dessus des biens empiriques qui au contraire, dans l'utilitarisme, sont jetés au premier rang des préoccupations. En cherchant la perfection, elles se trouvent mettre l'homme au-dessus de n'importe quelle fin intéressée.

Bibliographie. — L'idée du Bien est le sommet de la pensée platonicienne (cf. *Rép.*, VI, 505 *a* : ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) ; un peu plus loin il est marqué que l'idée du Bien est aux objets intelligibles ce que le soleil est aux objets sensibles (508 *c*). Dans le *Timée*, le démiurge travaillant d'après un modèle éternel est soit l'idée du Bien, soit une émanation de l'idée du Bien (cf. éd. Rivaud du *Timée*, dans la col. Budé : introd. p. 37). Cette sublimité de l'idée platonicienne du Bien, qui en fait le principe de la finalité naturelle en même temps que l'objet de la vertu, l'élève au-dessus du vrai et du beau avec lequel elle est parfois confondue comme objet d'admiration : elle est donc plus que le bien absolu, elle est déjà la valeur infinie, supérieure à toutes les valeurs ; elle transcende l'éthique auquel le bien, par lequel nous pensons autre chose que le vrai ou le beau, doit être réservé. Le bien, même si on l'absolutise, n'est que la valeur telle que la recherche la volonté.

Depuis la morale démocritéenne du contentement, les morales antiques ont été presque sans exception des morales du bien ; et, en tant que le bien pour l'homme est le bonheur, des eudémonismes. L'hellénisme nous propose un idéal de modération, de sagesse, qui est aussi un idéal d'autarcie, d'indépendance. Si péripatéticiens, stoïciens et épicuriens se distinguent, c'est moins parce qu'ils sont en désaccord sur cet idéal qu'en ce qu'ils divergent sur les voies les meilleures pour y atteindre et les nuances dont elles le teignent : l'aristotélicien l'at-

tend surtout de l'intelligence, mais il faut que la volonté y collabore ; l'épicurien se préoccupe de l'accorder avec notre nature sensible et le stoïcien tend vers lui sa volonté. Sur la conception du bien dans les philosophies antiques, cf. Léon ROBIN, *La Morale antique*, chap. I^er^. Pour la défense de cet eudémonisme, cf. l'art. de BROCHARD, *Mor. ant. et Mor. mod. (Et. Phil. anc. et Phil. mod.)*.

Le dogmatisme hellénique se détend avec Carnéade.

L'identification d'*ens* et de *bonum* est fréquente dans la pensée patristique et scolastique. Saint AUGUSTIN, Conf. VII, 12 : *Quidquid est bonum est.*

Saint THOMAS : *Omne ens inquantum ens est est bonum* (*Sum.*, th. I, 5, 3).

En tant que l'être accomplit l'essence, il est perfection : *Perfectio rei consistit in hoc quod pertingat ad finem* (saint THOMAS, *De nom.*, I, 2).

Cette notion se prolonge dans la pensée classique. Dans la Préf. de la Part. IV de l'*Eth.*, Spinoza après avoir montré la relativité de la comparaison populaire du plus et du moins parfait, décide de garder ces notions pour s'en servir en vue de former le modèle de la nature humaine : *Per bonum itaque ... intelligam id quod certo scimus medium esse ut ad exemplar humanæ naturæ quod nobis proponimus, magis magisque accedamus.* C'est ce qui nous est utile, dit la déf. I qui suit la fin de la préface.

Leibniz unit dans la notion de perfection la positivité et l'intrinsécité de l'essence : un bien fini est *gradus realitatis positivæ* (lettr. à Wolff), le bien absolu est réalité inconditionnée (*Theod.*, I, § 33) ; le parfait est ce qui n'est soumis à la puissance de rien d'autre.

La considération de la subjectivité, transcendentale ou psychologique, l'histoire, le souci de ne pas passer aux limites ou éliminent ou dégradent la notion du bien. Ou il devient l'objet d'un appétit (*Hobb. Lév.*, I, 6), ou est déterminé par le sentiment (ROUSSEAU, *Emile*, IV), ou comme chez Kant il est entendu « *comme ce qui détermine la volonté pour des raisons valables pour tout être raisonnable en tant que tel* ». Chez Fichte, la perfection est dynamisée et ajournée par la *Vervollkomnung ins unendliche* le perfectionnement à l'infini.

Il est important de rappeler le passage de Kant (*Crit. de la Rais. prat.*, trad. Picavet, p. 104) sur la distinction entre les deux sens de bon et mauvais, comme ils sont indiqués en allemand par les mots *Wohl* (ou *Uebel*) et *Gute* (ou *Böse*) : « *Wohl* ou *Uebel* ne désignent jamais qu'un rapport à ce qui, dans notre état, est *agréable* ou *désagréable*, constitue un plaisir et une douleur... » (p. 105).

« *Gute* et *Böse* indiquent toujours une relation à la volonté, en tant qu'elle est déterminée par la loi de la raison à faire de quelque chose son objet... *Gute* ou *Böse* se rapportent donc proprement à des actions et non à des façons de sentir de la personne... » (p. 105).

Nous disons pour distinguer les deux sens : bien et mal empirique, bien et mal moral.

Dans F. H. BRADLEY, *Appearance and reality*, a metaphysical essay (1^re^ éd., 1893 ; 9^e^ éd., 1930, Oxford, Clarendon Press) :

Chap. XVII, *Evil :* p. 174, divers sens de mal ; p. 177, le mal moral ;

— XXV, *Goodness :* p. 362, Goodness is a one-sided inconsistent aspect of perfection.

De notre temps le bien est rattaché à la philosophie de la valeur. Ainsi, Ehrenfels définit le bien « das Objekt einer positiven Wertrelation » (*Werlth.*, I, 71).

La Logique des jugements de valeur, d'Edm. GOBLOT (Paris, Colin, 1927) contient un chapitre (chap. II, pp. 11 sqq.) sur *Le Bien et la perfection.*

On trouvera dans EISLER, *Handwörterb. phil. Begr.*, à l'article *Gut*, une liste de textes-repères sur le bien ; cf. aussi *Vollkommenheit*
et une bibl. sur *Good and evil*, dans le *Dict.* de BALDWIN, III, II^e^ Part., p. 897, *h.*

Le bonheur comme la perfection de l'essence

Déjà l'hédonisme et l'utilitarisme nous sont apparus comme des morales du bien et nous avons dû reconnaître cette sorte

d'attraction par le haut qui les a tirés vers l'eudémonisme rationnel. Il n'en résulte pas que celui-ci ne doive se présenter aussi comme leur opposé, ainsi que le veut cette considération que l'absolu est en lui-même ce qui nie le relatif ; de sorte que le bien rationnel, le souverain bien, peut d'un point de vue apparaître dans le prolongement d'une série, celle des biens, et d'un autre point de vue, comme il arrive, quand on considère quoi que ce soit dans son ipséité, en paraître radicalement indépendant. En effet il y a une différence radicale entre les biens, plaisirs ou intérêts, et le Bien. On devrait traduire hédonisme par morale *des* plaisirs, utilitarisme par morale *des* intérêts, car l'un et l'autre supposent cette règle que c'est par adjonction d'un plaisir à un autre, par satisfaction croissante d'un plus grand nombre d'intérêts que l'on arrive à un bonheur de plus en plus grand. Le bien est alors pour ces doctrines, en tant qu'elles ne se réfèrent pas à un rationalisme présumé, le résultat d'une totalisation. Tout au contraire l'eudémonisme rationnel, quand il cherche le souverain Bien, c'est-à-dire un bien qui ne peut être souverain qu'en étant supérieur à n'importe quel bien fini, et par suite un bien infini, est dans l'incapacité de se livrer à une totalisation. Il faut évidemment l'obtenir d'un coup et, quand on l'aura obtenu, il sera par lui-même indépendant du temps, indifférent au plus et au moins. Sans doute Spinoza pense que la connaissance de plus en plus poussée des choses singulières (*quo magis : Éth.*, 1, V, pr. XXIV ; *quo plures :* pr. XXXVIII) accroît la connaissance de Dieu ; mais cela ne peut être entendu qu'en ce sens qu'en multipliant les occasions d'y reconnaître la nécessité immanente qui les relie à la Substance infinie, la connaissance nous unit à Dieu par une participation de plus en plus forte, une partie de plus en plus grande de l'âme (pr. XL, Cor.) ; quant au principe de cette union, il doit être indépendant du degré de la participation et par suite doit être avéré d'emblée. C'est pourquoi il fonde le désintéressement puisque celui-ci n'est ni le désintérêt qui est moins que n'importe quel intérêt, un

zéro, ni un intérêt, toujours fini et partial comme son objet.

Il nous faut donc admettre que la visée propre du rationalisme moral est la Perfection : dans cette notion se confondent un aspect logique, un aspect métaphysique et un aspect psychologique. En vertu du premier le contenu de la béatitude est l'essence, principe pur de la réalité du moi qui y atteint, expression dérivée de l'Essence infinie à l'origine éternelle des choses ; métaphysiquement, cette essence est douée d'existence et y atteindre, c'est parvenir au centre de l'existence universelle ; psychologiquement enfin cette perfection s'accompagne de la jouissance d'elle-même.

Cette visée, implicite ou latente, a inspiré à toutes les époques les philosophies et par suite les morales rationnelles, mais tantôt de façon manifestée, tantôt de manière latente et atténuée. L'eudémonisme rationnel a été la marque de la principale tradition hellénique. Dans le platonisme le Bien est pour une part au delà de ce que nous pouvons en saisir et nous le pressentons mystiquement plus que nous ne pouvons le penser : mais c'est lui qui est à la source des intelligibles et fournit le modèle suivant lequel le bien s'introduit dans la vie de l'individu et de la cité. (Cf. Léon ROBIN, *Mor. ant.*, pp. 36-45.) Aristote rapproche la pensée de l'expérience ; mais il n'en est pas moins vrai que la contemplation intellectuelle est en l'homme l'acte qui se rapproche le plus de la félicité divine. (Cf. ci-dessus le citoyen-philosophe d'après Aristote, p. 138.) Peu à peu l'eudémonisme s'abaisse : il perd de sa signification métaphysique. Il n'en reste pas moins le trait commun de l'épicurisme et du stoïcisme. Le plaisir suprême du sage épicurien en reste une sagesse intellectuelle ; et, si le stoïcisme semble mettre la volonté au premier plan, il demeure que cette volonté est soutenue par la connaissance de la nécessité naturelle et que le sage se met par cette connaissance en accord avec la cité de Zeus.

Ch. WERNER, *Phil. gr.*, dans les pp. 281-290 où il conclut sur la pensée et la morale helléniques, marque que la force de la conception antique de la vie lui

venait du rôle reconnu par elle à la finalité. Il ne lui a manqué que de reconnaître la valeur de la charité (p. 285).

Dans la perfection accomplie c'est l'Un qui règne ; la révélation chrétienne intervient pour éveiller ou accuser le conflit entre l'Un et l'Infini. A la rencontre de l'aristotélisme et du christianisme, le thomisme résout le conflit en professant que la raison est subordonnée à la foi, mais que l'une n'est pas faite pour contredire l'autre, et en continuant à faire de la béatitude la fin de notre vie. Il y a un souverain bien. Nous pouvons obtenir d'abord une béatitude naturelle, celle du philosophe, qui atteint à une connaissance analogique de l'être par celle des intelligibles ; mais au-dessus d'elle nous est promise une béatitude surnaturelle, celle que Dieu donne à ses élus, la vision de Dieu qui est proprement une vision de l'essence de Dieu par l'entendement.

Dès le cartésianisme la notion du contentement introduisait la pensée moderne sur la voie de l'eudémonisme rationnel. La contemplation intellectuelle doit être pour des penseurs le modèle de la perfection et de la béatitude. Comme échantillons de cette position philosophique, nous rapprocherons sur ce point la pensée de Spinoza et celle de Leibniz.

On a vu ci-dessus pp. 200-213 le portrait de l'homme qui vit sous la conduite de la raison par Spinoza.

La comparaison de la béatitude comme elle est montrée par Spinoza et comme elle est pensée par Leibniz a l'intérêt éminent de mettre en valeur les deux aspects que doit comporter cette notion et que nous devrons retrouver dans la valeur. Chez Spinoza, comme nous l'avons vu, l'*acquiescentia in se ipso* s'obtient par l'élimination de tout ce qu'il y a de subjectif en nous. Dieu ne peut avoir plus de cœur que n'en a la nécessité géométrique (*Éth.*, liv. I^er^, append. ; liv. V, pr. XVII : *Dieu... n'éprouve aucune affection de joie ou de tristesse*), l'amour intellectuel de Dieu est destiné à nous assimiler à lui ; et comme lui, au delà de la *fluctuatio animi*, qui est aux affections ce que le doute est à l'imagination, nous devons nous

confondre avec cette impersonnalité que la raison finit par voir, comme au travers d'une transparence, au fond de tout ce qui est psychologique. Ce n'est pas la réduction de notre sensualité qui produit la béatitude, c'est au contraire l'épanouissement de la béatitude qui fait place vide de nos appétits. Une intelligence pure où la distinction et l'affectivité des hommes s'anéantissent est le terme où un mode fini de Dieu, qui a perdu l'illusion de se croire séparé, à la fois se trouve et se perd dans l'unité de la nature. Comme Spinoza acosmise le monde, il apsychise l'âme. L'unité y supprime l'union.

Leibniz a tenté d'éviter cette issue à la limite, où l'intellectualisme absolu vient se confondre avec l'agnosticisme parfait, où le surhumain devient l'inhumain. Le plafond de la philosophie est la philosophie de l'identité : c'est chez Spinoza la substance infinie, chez Schelling le génie créateur de la nature, chez Hegel l'unité de l'esprit absolu et conscient de soi. Leibniz tâche de rester plus bas que ce plafond, pour éviter d'anéantir l'humanité.

Afin que les hommes, modes de la substance, n'en arrivent pas à se perdre en se confondant dans le bloc massif de la nature, Leibniz défend l'idée d'une perfection qui est celle de l'harmonie. Au lieu d'une substance, il y en a une infinité ; et chaque monade est douée d'une individualité. Sans doute tout arbitraire est exclu du monde. Les événements de chaque monade sont les points d'une courbe qui n'est que le développement de son équation ; et, par rapport à la monade centrale, l'univers est une famille de courbes. Mais cela les distingue en les unissant : l'analogie fait l'unité des esprits, obscurs ou clairs, en les empêchant de se séparer et de déchirer la réalité : il n'y a de l'un à l'autre que des différences infinitésimales, mais la continuité fait la richesse de l'univers, en multipliant ces différences à l'infini. De l'analogie et de la continuité ensemble résulte l'harmonie préétablie, le « parfait accord naturel » de toutes les monades. Ce ne sont pas, comme chez Spinoza, les liens de la causalité universelle, résultant

de la nécessité sans finalité, qui font l'unité sans discernement des êtres, c'est une convenance interne, qui, au moment où elle assure la correspondance, respecte l'individualité de chacune des monades : « Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. » (*Syst. nouv.*, 16.)

En effet conformément à la logique leibnizienne qui résout toutes les relations en prédications, le rapport d'action à passion qui doit unir Dieu aux autres monades se subdivise dans la juxtaposition coordonnée entre la parfaite clarté de la connaissance en Dieu et sa plus ou moins profonde inadéquation et confusion dans les monades subordonnées. Agir, c'est connaître adéquatement, au moins clairement et distinctement ; pâtir, obscurément. Chaque monade passe par des phases d'enveloppement et de développement ; quand sa connaissance s'accroît, elle éprouve du plaisir, s'accroît en perfection. Nos choix ne font que manifester que notre plus grande inclination est l'inclination vers la perfection et la béatitude : « Le bien est ce qui sert et contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur. » (*Nvx Ess.*, liv. II, chap. XXI.) L'ignorance produit l'égoïsme, le savoir amène à trouver son bien dans le bien de tous. C'est aimer : « Amare... sive diligere est felicitate alterius delectari » *(De notion. juris et justit.)*.

Si l'on désirait une étude plus poussée des identités entre Spinoza et Leibniz (subordination de la vie à la connaissance, conception de la liberté, sans pouvoir initiant, comme accord de la volonté avec la connaissance, la moralité comme libération de la contrainte du corps par l'amour) et des oppositions (l'un supprime l'égoïsme, l'autre le redresse ; Sp. noie l'amour pour les hommes dans l'*amor intellectualis Dei*, tandis que L. par l'harmonie concilie la théophilie avec la philanthropie), on la trouverait dans la *Geschichte neu. Phil.*, de Kuno FISCHER, qui la poursuit presque continûment dans son vol. III, Jub.-Ausg., sur Leibniz.

Ces esquisses suffisent à manifester l'originalité de ces morales rationalistes. C'est la connaissance rationnelle qui est mise au cœur de la perfection. Si l'on entend la connaissance comme l'identification avec le connu, ou même avec la logique génétique du vrai, il est évident que l'on doit aboutir à éliminer le sujet. Leibniz,

qui a toujours répété qu'il n'a évité le spinozisme que par les monades, montre aussi par là que ce n'est que par leur ignorance relative que ces monades se distinguent de Dieu, intelligence parfaite.

Il n'a pas évité les autres vices de la solution purement objectiviste :

1° L'individualité, la spontanéité des monades suivant Leibniz, n'a rien à voir avec la liberté en tant que créatrice et morale. Ce sont des automates ; leur équation pose tous leurs états. Une conversion n'en est jamais une qu'apparemment, car ce n'est qu'un point d'inflexion, prévisible et déterminé, d'une courbe. Rien de ce que nous appelons moralité ne s'y reconnaît. L'avenir est le faux nom d'une partie du passé ;

2° De même est écarté tout ce qui fait l'aléa de la vie et sa difficulté, l'obstacle. Leibniz écrit : « Il n'y a de contrainte dans les substances qu'au dehors et dans les apparences » (*Repl. aux obj. de Bayle ; Sys. nouv. nat.*, 17) ;

3° La relation du moi et du toi, avec son alternative d'antagonisme ou de réciprocité de bienfaisance, est rompue. Impossible d'agir l'un sur l'autre ; la tolérance est seule et métaphysique : « Commercium scilicet substantiarum sive monadum non per influxum, sed par consensum ortum a divina præformatione. » (*De ipsa nat.* etc., 10.)

Ces critiques se ramènent à une : il fallait réhabiliter la contingence en tant qu'elle permet la réalité de l'avenir, la subjectivité et son risque, la recherche, l'efficience du moi. Pour cela il fallait de plus en plus libérer, dans la mesure du possible, le temps de l'éternité dont le concept est au cœur de celui de Bien absolu. Si l'éternité est la source parfaitement déterminée et déterminante de la détermination de tous les instants, le temps n'est que la projection détaillée de l'éternité : il l'épelle. En montrant que l'action humaine confère à l'instant un caractère relatif d'inchoation, de novation, William James a profondément autorisé l'affirmation que l'éter-

nité doit comporter un aspect de déterminabilité, de telle sorte qu'il y ait interaction entre l'éternité et l'instant. La détermination, élément du monde, est partout suspendue entre le déterminé et l'indéterminé. L'unité de l'univers n'est pas l'unité objective du complet ; c'est l'unité de l'esprit qui a créé et maintient, en tant qu'il a posé et pose éternellement, le fondement sans lequel la vérité générale serait impossible et la contingence absolue ; mais il laisse relative la valeur de cette création ; car il dépend aussi de nous que nous empêchions ou favorisions sa spiritualisation. Au sein de notre temps, le passé est la condition objective de l'avenir, la valeur de validité ; l'avenir, la promesse de sa spiritualité, la valeur de valabilité.

C'est donc la critique même de l'eudémonisme intellectualiste et objectif qui nous renvoie vers les morales du sujet. La raison profonde du passage est, comme nous venons de le voir, dans l'ambiguïté du bien entre l'actuel et l'infini, la parfaite connaissance et l'ouverture de la recherche, entre l'Absolu au sens où il est *absolutum*, où il arrête, et l'Absolu au sens où il doit dépasser tout fini pour ne pas être subordonné à autre chose qui serait l'absolu à meilleur titre, au sens où il promeut.

En rapport avec ces morales et avant de les quitter, il convient de souligner qu'elles sont à proprement parler trans-morales. En tant que la morale est la détermination de la volonté et que celle-ci est faite la servante ou même l'esclave du bien connu, la morale perd son domaine propre. Ce caractère se retrouve dans la grande métaphysique intellectualiste de notre temps en France, celle de Louis LAVELLE, *Dialectique de l'éternel présent* : I. *De l'être* (Alcan) ; II. *De l'Acte* (Aubier). Il évite l'accusation de spinozisme en insistant sur la liberté en Dieu : ce qui, en conférant à Dieu l'essence de la personnalité, lui permet de reconnaître à l'amour ce caractère d'unir personne à personne que Spinoza méconnaît ; mais la moralité, le mérite de l'homme, acte *participé* (*De l'Acte*, pp. 378-9), est dans l'économie de l'univers, ou supprimée, ou

suspecte. Elle est déjà comme une insubordination à l'égard du Bien, une outrecuidance du moi. — On pourrait dire, à la suite de cette observation, que le métaphysicien et le moraliste se partagent les deux bouts de la participation : le métaphysicien la tire vers ce dont il y a participation, vers l'origine suprême qui meut le mouvement d'aller et retour à partir de son sommet ; le moraliste s'intéresse à la participation où elle descend du ciel sur la terre, où elle se détermine, il est vrai, mais aussi où elle manifeste empiriquement sa valeur, où la révélation se révélant se fait révélation révélatrice, dans les vicissitudes de notre vie, mais dans ses illuminations. Pour l'un la participation est surtout un acte divin ; pour l'autre, surtout un acte humain.

Du bien au devoir et à la valeur

Dans le déploiement de la notion du bien, maintenant considérée en elle-même, nous allons procéder de celle de ses acceptions qui laisse le bien le plus près possible de l'expérience perceptive, vers celle qui l'élève au plus haut dans le ciel de la morale. De la première la meilleure illustration est l'expression qui fait du bien une quantité de terre, mise comme propriété à la disposition de l'individu. Elle manifeste immédiatement ce caractère essentiel du bien qu'il fonde : le bien est plus important que l'intérêt et que le plaisir, car il est la fin de celui-là dont il est la satisfaction ; et, en même temps qu'il échappe à la fragilité du plaisir, il est éventuellement le moyen redondant d'une suite d'agréments. Au delà du besoin et du sentir, le bien est l'élément de l'avoir. Comme le paysan sur sa terre, l'homme se sent solide par le bien ; c'est l'être en tant qu'il ne le brutalise pas, mais au contraire le soutient. Le bien donne la sécurité ; il demeure, tandis que le désir et le plaisir passent. Même quand il s'intellectualise, c'est-à-dire est remplacé par des signes de lui-même, l'argent, puis le titre de bourse, puis le compte en banque, c'est sa solidité

initiale qui leur confère par transfert sa valeur de condition assurée et d'instrument disponible ; et le paysan n'a pas toujours tort quand il éprouve la supériorité de la propriété avec possession et usage du bien sur la propriété sans possession directe, car il en est de la substitution du signe du bien au bien comme du vote par lequel un électeur élit un représentant : c'est un exercice du pouvoir, mais c'en est aussi une aliénation.

Il n'en est pas moins vrai que tout bien est aussi une charge, de sorte que l'on ne sait jamais exactement si la propriété est l'esclave du propriétaire ou le propriétaire, le serviteur du bien. Sous la forme conceptualisée du signe, le bien devient une détermination pensable, dont la supériorité sur le bien en nature, la marchandise du troc, consiste en ce qu'il permet une adaptation plus souple aux besoins humains. La comparaison, l'échange, la médiation sont multipliés par l'argent et le nombre bancaire. A ce moment le bien devient l'essence ; et une hiérarchie intellectuelle des biens, constituant une agathologie systématique, se présente à la pensée comme l'objet principal de la morale.

La morale ne peut s'arrêter sur le bien relatif : l'esprit même de la systématisation la pousse car, ne serait-ce que pour reconnaître l'ordre des richesses il faut une raison d'ordonner, de sorte que le catalogue complet et classé des minerais de la vie présuppose la détermination du bien absolu. Quel est ce bien premier dont tous les biens sont des spécifications et des localisations ? Le particulier non moins que le général, comme l'a montré, plus fortement que quiconque, Hegel, est un abstrait. Où est le bien concret ? Par leur particularité *les* biens sont des biens insuffisants, voire des maux quand ils remplacent les biens véritables. Nous ne pouvons donc nous y arrêter.

Ici doit se retrouver l'antinomie de l'être. Est-ce la généralité la plus simple, mais la plus pauvre ? Est-ce la totalité la plus riche, mais inaccessible à notre prise ? L'universel est-il abstrait ? On n'a qu'un principe, une définition, l'une ou l'autre de ces

définitions du bien que la pensée a proposées ; mais au moment où cette définition est obtenue, ni la déduction, ni l'action ne nous permettent, sinon accessoirement, d'en tirer les biens réels. L'universel est-il concret ? Ce qui s'offre à nous, c'est une réalité immense qui ne peut être que le mythe de notre visée. La morale du bien est ainsi condamnée à osciller entre deux partis : l'un est la détermination plus ou moins empirique des biens, avec ce qu'elle comporte de partialité et d'illusions : elle se réduit alors ou à peu près à l'impératif utilitaire « enrichissez-vous » ; le rationalisme est trahi, ou au moins congédié ; l'autre parti est la recherche du bien absolu, de la détermination suprême, dont l'objectivisme inhérent à l'ontologie du bien fait une sorte de chose.

Expérimentalement c'est dans l'hésitation entre les biens empiriques, philosophiquement dans l'antinomie entre les directions vers le logiquement ou l'ontologiquement premier que l'esprit prend la conscience de lui-même. Dès lors, à l'aspect objectif par lequel le bien est et doit être, indépendamment de nous, pour nous porter, s'oppose, par référence au sujet, l'aspect suivant lequel est bon ce qui nous convient. Mais la transition du premier sens au second ne peut se faire sans compromettre l'objectivité de la notion. Elle va être entraînée dans toutes les vicissitudes de la vie consciente jusqu'à ce que la préoccupation d'enlever le bien à l'arbitraire des goûts purement subjectifs amène à le renvoyer à l'infini, comme le terme inaccessible d'une recherche dont la direction devient le devoir, pour autant qu'aucun des biens finis ne peut valoir qu'en référence à cette source infinie.

Aucun bien défini ou définissable ne peut en effet être considéré comme le terme définitif d'une action qui viendrait y dispenser de toute action ultérieure. Même si nous nous y reposons quelque temps par la jouissance de ce bien ou comme usufruitier, ce n'est que pour en repartir. L'idée de bien, comme l'idée d'être, est liée à un primat de l'espace sur le temps : ils promettent l'arrêt, le repos. Mais le voulons-nous, sinon en passant ? Dans la vie tem-

porellement continue, aucun bien ne peut être qu'une détermination médiatrice, servant de plaque tournante pour passer d'un mouvement qui s'est porté vers lui, à un mouvement qu'il a rendu possible. Cette constatation ne discrédite pas le bien : sans n'importe quel bien la vie n'aurait pu procéder plus loin, se maintenir ou monter, de sorte que ce bien prend un caractère d'éternité d'avoir été indispensable à la valuation de l'esprit, à sa destinée concrète ; mais ainsi il suppose lui-même un principe de valeur, qui l'autorise comme émanation du bien absolu et éternel.

Faut-il donc réaliser ce bien absolu ? Si la moralité est liberté on ne peut plus confondre être et bien. L'être doit être déjà, il a été fait, et c'est la connaissance qui le découvre. On ne découvre pas le bien, on l'institue, dès que ce bien est considéré comme bien moral. Le bien est l'idéal de la proversion, ce que doit être le but de la proversion quand elle est moralement bonne. Dès lors le bien apparaît comme une valeur originale, que l'on trahirait en l'assimilant à une chose. Il est ce que nous devons, non trouver, mais vouloir. Si enfin le vouloir n'est intrinsèquement vouloir qu'où il n'est pas une passivité, mais une activité plus ou moins contrariée, difficile, bref le courage, le bien, valeur de la volonté, devra être ce qui fait le courage bon, ce qui change le courage, d'effort moral, en génération métaphysiquement légitime.

Cela nous amène au seuil de la conclusion que nous défendrons en atteignant au problème de la relation entre l'activité humaine et l'Absolu. Le principe en est qu'aucune valeur n'est absolument bonne sans le concours des autres, par l'influence de la valeur absolue. Le courage, valeur immanente ou plutôt, puisque le courage ne dépend pas que de notre volonté, intra-transcendante à nous, peut, par l'abus que nous en faisons, être inintelligent, brutal, haineux : il se fait alors criminel, si estimable soit-il d'ailleurs par son essence de courage. Qu'il devienne prudent, délicat, aimant, il doit alors être et faire le bien, et, comme tel, exprimer la valeur absolue : car ce serait la dérision de toute recherche

humaine si, au moment où s'harmonisent en nous les valeurs, la valeur absolue ne se manifestait à nous et par nous. Qui cherchera le bien s'il croit qu'il n'y a pas de bien ?

Cette dialectique a pour ressorts des thèses que l'on peut dégager de la manière suivante :

1° Si le bien indubitable et parfait pouvait nous être donné autrement que par participation, notre vie s'y arrêterait. Il doit donc y avoir une antinomie intérieure à l'idée de bien ; c'est celle du bien fini, toujours négatif dans une certaine mesure, et par suite éventuellement mauvais, et du Bien souverain, indispensable au fondement du bien fini, mais pour nous inaccessible en lui-même ;

2° Cette antinomie fait le mouvement ininterrompu de la recherche du bien, dont le devoir indique la direction. En fait nous circulons entre la considération du bien, vers lequel le devoir doit orienter pour n'être pas absurde et pervers, et celle du devoir, pour lequel est tout bien, en ce que nous devons le mettre au service de l'obéissance à l'obligation. Le devoir est justifié par le bien qu'il médiatise ; mais le bien trahit l'infinité de la moralité s'il ne devient pas le moyen du devoir ;

3° Si cette opposition a un sens, ses deux termes doivent être subordonnés à la fin d'une visée telle que le bien et le devoir soient autorisés sans qu'aucun puisse réduire l'autre. Cette visée ne peut se proposer que la valeur, qui est par conséquent au-dessus du bien et du devoir, celui-là l'objectivant et pour ainsi dire la condensant, celui-ci localisant son influence au cœur de notre action même.

D) Morales du sentiment

Il doit y avoir, et il y a eu dans l'histoire de la philosophie, parallélisme entre l'échelle des morales objectives du bien et celle des morales subjectives du sentiment. Aux plaisirs correspondent dans le sujet les désirs, les passions : l'on peut alors consi-

dérer, soit la commune origine de tous les désirs, à savoir *le* désir, la vie, soit ses spécifications, telles ou telles tendances. Au niveau des intérêts sont les sympathies : de même que l'utilitarisme a cherché à faire de l'intérêt commun la fin suprême de l'action, on cherche dans la sympathie à la fois le moyen de l'accord entre deux hommes et de l'accord de tous. Enfin le rationalisme onto-logique a élevé le Bien absolu au-dessus de tous les biens déterminés et finis ; de même la morale subjective sous sa forme la plus haute a trouvé l'amour, et même l'amour infini, comme la source éminente de laquelle diffusent tous les sentiments moraux. Aussi, préférant ici un ordre logique à un ordre strictement chronologique, nous allons monter de la spontanéité organique et instinctive vers l'amour désintéressé et divin, où Dieu ne se présentera plus comme l'origine d'un ordre, mais comme la source d'une générosité.

Bibliographie. — On trouverait dans la morale hellénique des conceptions, ne serait-ce que la théorie platonicienne de l'amour, qui se réfèreraient, de près ou de loin, avec ou sans transformations, aux morales affectives. Il reste que l'intellectualisme et l'objectivisme de la pensée grecque en sont des caractères principaux et que, par suite, un des effets les plus importants de l'influence chrétienne en morale a été la reconnaissance de la place due au cœur dans la vie.

L'expression de *morale du sentiment*, ce qui veut dire à la fois affectivité et sens moral, est attachée à une importante école anglaise du XVIII[e] : Shaftesbury, Hutcheson, Adam Smith. La nécessité de nous limiter nous empêche de les considérer tous avec le détail qu'ils exigeraient et nous ne pourrons revenir que sur Adam Smith. Mais cela ne suppose ni que Shaftesbury ni qu'Hutcheson, comme Hume, ne méritent une estime profonde. On trouvera des indications bibliographiques et autres ci-dessus, pp. 89, 90. Pour une étude plus poussée on se référera avec intérêt et profit à l'*Hist. Phil. mod.*, de H. HÖFFDING, trad. fr., qui expose ces auteurs avec une sympathie particulière (I[er] vol. jusqu'à Rousseau). On trouvera dans l'ouvrage de V. DELBOS sur la *Form. phil. prat. de Kant* tous les renseignements nécessaires sur la contribution de ces moralistes à la préparation de la pensée morale de Kant.

Rousseau, pour qui le bien se détermine en fonction du sentiment, pour qui, devant un homme, la pitié nous « fait quitter notre être pour prendre le sien » (*Emile*, IV), fait le lien entre le sentimentalisme anglais et Schopenhauer qui se rattache expressément à lui. Le romantisme allemand et français le continue et son influence se poursuit jusque dans la pensée de Bergson, qui élargit le sentiment en intuition.

Il faut, en effet, marquer qu'il est usuel que les termes en rapport avec le sentiment désignent d'ordinaire tantôt l'affectivité pure, tantôt l'unité mentale dans son immédiation. Ainsi, déjà pour Pascal, le mot de « cœur » déborde considérablement l'affectivité, puisque c'est le cœur qui nous fait connaître qu'il fait jour, qu'il y a des nombres, etc. Cet emploi large, et au reste précieux, du mot et des mots voisins se prolonge dans l'emploi contemporain d' « existentiel » ou d' « émotionnel » : l'affectivité n'est qu'une modalité et un secteur de l'existence ou l'unité spirituelle dans sa totalité d'enveloppement.

CH. FOURIER : *la passion.* — On peut trouver dans la construction morale et sociale de Ch. Fourier un hédonisme : mais comme il insiste plus sur la considération des passions que sur celle des plaisirs qui en sont les satisfactions, le fouriérisme est ici mieux à sa place.

Bibliographie. — On trouvera la bibl. de F. dans le Répertoire de THIEME nous ne donnerons donc que deux ou trois indications pratiques :

Des extraits des œuvres de F. ont été publiés par Charles GIDE, *Introd. aux œuvres choisies de F.* (Paris, pet. bibl. écon. s. d.) et par Hubert BOURGIN, sous le titre *Le Socialisme sociétaire* (Bibl. social., nos 18-19, Paris, Soc. nouv. libr. et éd., 1903) : cette brochure contient une bibl. choisie.

D'Hubert BOURGIN, *Fourier, contribution à l'étude du socialisme français* (Paris. Soc. nouv. libr. et éd.. 517 pages).

Au lieu d'une morale ouverte sur l'indéterminé de la vie ou du désir, on peut concevoir la morale comme la détermination d'une harmonie de tendances : c'est ce qu'a fait Fourier. Dieu a dû géométriquement distribuer nos désirs en prévoyant leur concours : s'ils n'y conduisent pas encore, c'est que la vérité doit s'y adjoindre. Faute de cette connaissance, la morale les condamne ; mais c'est abusivement : « Le devoir vient des hommes, l'attraction vient de Dieu. » (*Th. des 4 mouvements*, p. 107.) Aussi Fourier détermine les « attractions passionnées » ; elles sont au nombre de 12 : les « cinq appétits des sens », les quatre appétits de l'âme, qui inspirent les quatre groupes d'amitié, d'amour, d'ambition et de famille ou de consanguinité, et trois autres, distributives, qui sont la « cabaliste », fougue calculatrice d'intrigue et de parti, la « composite », fougue au contraire aveugle d'ivresse, naissant du plaisir des sens et de celui de l'âme, enfin la « papillonne » ou le besoin de changement, qui se fait sentir « vivement de deux heures en deux heures ».

La production sera assurée par des séries de groupes (menuisiers, cordonniers, modistes, etc.) qui seront « engrenés » par le jeu des passions « distributives ». Un système de ces groupes, de 300 à 400 familles, comprenant aux alentours de 1.620 « harmoniens », forme une phalange, dont le manoir est le phalanstère.

Cette construction, type du socialisme moral, manifeste crûment la vanité de la prétention qui consiste à affirmer l'équivalence d'une petite architecture, faite au moyen de quelques inductions de la vie courante, à la diversité indéfiniment renouvelée de l'expérience humaine. C'est vouloir capter la vie et arrêter le temps.

ADAM SMITH : *la sympathie.* — Beaucoup plus pénétrante est la psychologie morale d'Adam Smith (1723-1790).

Bibliographie. — 5 vol. d'œuvres complètes (Edimb.) ; les deux œuvres principales sont : en morale, *Theory of moral sentiments* (1759) et en économie politique, *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776). Elles ont en commun de considérer l'action humaine en dehors des effets de l'action pénale : nous n'avons ici qu'à traiter de la première.

La *Théorie des sentiments moraux* a été trad. en fr. par Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, femme de l'auteur du *Tableau des progrès historiques de l'esprit humain.* « Nous trouvons dans la *Th. des sentim. mor.* tout à la fois une psychologie de la sympathie (trad. Cond., Ire et IIe Part.), suivie d'un essai d'explication de la conscience morale, c'est-à-dire de l'approbation que nous nous accordons ou nous refusons à nous-même (IIIe Part., chap. I à III), puis une théorie de l'obligation et des règles du devoir dans leur rapport avec la spontanéité de la conscience (IIIe Part., chap. IV à VI) et enfin une étude des causes qui, dans la société, modifient la conscience et plus encore ses opérations : telles sont l'expérience de l'utilité (IVe Part.) et l'influence de la coutume et de la mode (Ve Part.). (G. RICHARD, *Consc. mor. et exp. morale,* pp. 20-21.)

Sur la morale d'Adam Smith, diverses dissertations allem., cf. UEBERWEG. III (12e éd., 1924), pp. 694-5 ;

et L. LIMENTANI, *La Morale della simpatia di A. Smith nella storia del pensiero inglese* (Genova, 1914).

Comme toute la réflexion morale anglaise issue de Hobbes, Smith étudie la nature de l'homme et cherche à déterminer, soit ses tendances, soit surtout celles de ses tendances qui contiennent le germe de la moralité ou lui sont favorables. Son originalité est de montrer la valeur, parmi elles, de la tendance à partager les sentiments d'autrui et, par cette sympathie, de remonter, plus que par exemple ne le voit Hume, vers la naissance intime de l'acte. C'est la sympathie qui est à la source de l'approbation ou de la désapprobation, car, suivant qu'en constatant un acte d'autrui ou de nous-même nous pouvons ou non nous identifier avec les puissances motrices qui l'ont inspiré, nous le comprenons ou pas. Cette approbation ou désapprobation devient morale quand

par rapport aux actes d'autrui et aux nôtres, puis par rapport à leurs idées, nous maintenons notre sympathie dans les conditions d'un témoin impartial, et nous conformons à ses décisions : « Agis toujours de telle sorte que l'observateur impartial puisse sympathiser avec toi. »

Assurément cette morale est plus proche des morales de l'amour en ce que l'équilibre entre les diverses tendances n'y résulte pas, comme pour Fourier, de l'intervention d'un ordre plus ou moins extrinsèque, mais doit se faire à l'intérieur de chaque esprit, en impliquant des identités affectives entre des épreuves intimes ; mais elle ramène à l'utilitarisme en ce que

1° si elle compare, non des grandeurs objectives, mais des pressions subjectives, c'est encore mesurer ;

2° cette comparaison est faite pour autoriser un jugement ; reste à savoir si comme pour l'utilitarisme, le résultat obtenu est celui que la moralité exige. Ce qui revient à discuter la notion d'impartialité : suivant les penchants, la sympathie avec certaines tendances, dont au reste rien ne prouve qu'elles soient bonnes, sera plus facile pour un observateur qu'avec d'autres et par suite le contenu qu'il assignera à l'impartialité sera passionnel. Ce ne serait pas répondre à cette objection que d'alléguer qu'il en est ainsi de toute impartialité, même rationnelle, puisque toute règle déterminée, de cela seule qu'elle est déterminée, comporte un aspect de négation et par suite d'injustice, tout comme Gœthe l'observait de tout parti politique.

Si fine et juste que soit souvent l'analyse de Smith, elle n'atteint pas à la complication dialectique des modes et des péripéties de la sympathie en nous. De ce point de vue, l'ouvrage indispensable est celui de Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle, trad. fr. Lefebvre (Paris, Payot, 1928).

Cf. aussi E. Kramer, *Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie* (Cologne, 1922).

Ces ouvrages intéressent aussi les autres morales de cette section (pitié, amour).

Auguste Comte : *l'altruisme.* — La première philosophie d'Auguste Comte, c'est-à-dire le *Cours de Philosophie positive*, est

un intellectualisme et même un intellectualisme scientifique : il implique la suffisance du savoir positif, et c'est même par elle qu'il se définit en s'opposant à l'état théologique et à l'état métaphysique. La loi des trois états et la classification des sciences sont ses deux pièces maîtresses.

Pour l'exposé et l'examen critique de la loi des trois états, on trouvera des indications détaillées et précises dans le t. III de la *Jeunesse d'Aug. Comte*, par Henri GOUHIER, p. 395, n. 1, auxquelles il faut ajouter dans le même ouvrage, chap. VI, II, p. 289 et Conclusion générale, D, p. 395.

Il a donc fallu que, sous l'influence de Clotilde de Vaux, la pensée d'Auguste Comte se soit infléchie pour qu'il en vînt à écrire dans le *Système de Politique positive* (t. I, Disc. prél., p. 17) : « Quelque réelle que soit sans doute la satisfaction attachée à la seule découverte de la vérité, elle n'a jamais assez d'intensité pour diriger la conduite habituelle. » Aussi aux six sciences fondamentales en est-il arrivé à ajouter une septième, la morale, dont l'originalité est toute affective. C'est donc ici que nous devons la considérer.

Bibliographie. — A la bibl. indiquée p. 69, nous ajouterons ici, comme information plus directement relative à la morale de Comte, qu'il faut lire pour l'étudier le *Système de Politique positive* (1851-54) (Paris, 1890, 4 vol.) :

Le 1er vol. contient principalement le *Discours préliminaire* en 5 parties ; le 2e est consacré à la statique sociale : chap. Ier : th. gén. de la religion ; le 3e vol. expose l'évol. de la religion suivant la dynamique sociale et sa loi fondamentale, celle des trois états ; enfin, le 4e vol. contient un « tableau synthétique de l'avenir humain ».

Le *Discours sur l'esprit positif* (1844) est un résumé du positivisme écrit pour sa diffusion. Il a été réédité dans l' « édition du centenaire ». On y trouvera à sa place la morale et, dans les alinéas la concernant, l'expression des principaux thèmes de la morale de Comte (par ex. IIe Part., chap. II : « Systématisation de la morale humaine » ; et chap. III sur le sentiment social).

L'homme, comme nous le présente la systématisation comtiste des sciences, n'est que le carrefour de lois biologiques et de lois sociologiques. Par l'effet des premières qui définissent sa spontanéité animale, il est « personnel » c'est-à-dire égoïste. Mais déjà, à côté de ces impulsions individuelles, d'où ne pourrait résulter que le conflit de tous contre tous, s'enracinent d'autres tendances : « l'innéité des penchants bienveillants » (*Pol. pos.*, t. IV, p. 20) « l'innéité sympathique » *(id.)*, ou comme il dit communément

« l'altruisme » ou « la sociabilité ». S'il s'en était tenu à son intellectualisme primitif, Comte eût dû penser que les lois sociologiques suffisent à assurer la prépondérance de ceux-ci sur celles-là. Il ne doute pas maintenant qu'il n'y faille « une sage intervention systématique », qui est justement la morale : « Le positivisme conçoit directement l'art moral comme consistant à faire, autant que possible, prévaloir les instincts sympathiques sur les impulsions égoïstes, la sociabilité sur la personnalité » (t. I, p. 91).

Ce résultat doit être obtenu, pense Comte, par une « religion de l'humanité ». La religion théologique avait reconnu la prépondérance du cœur sur l'esprit ; mais ses représentations qui n'étaient pas « positives » sont maintenant périmées, et particulièrement « la pensée théologique est essentiellement individuelle ». (*Espr. pos.*, p. 117.) Elle promettait à l'individu une survie qu'il ne peut obtenir, Comte dit « subjectivement », on dirait mieux « objectivement », que dans la mémoire des hommes ultérieurs pour qui il devient un représenté. Aussi l'esprit positif fait-il un renversement de la religion « théologique ». « Pour lui (l'esprit positif) l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité » (*id.*, p. 118). Aussi l'individu ne peut-il trouver son bonheur que par « une certaine compression des diverses impulsions personnelles » (p. 119) qui lui permette de s'identifier le plus complètement possible à l'expansion sociale. *Vivre pour autrui*, voilà le principe de la vie sociale.

L'application de ce principe sera obtenue par la religion de l'humanité : elle fera concourir dans l'éducation le pouvoir spirituel, la spontanéité des « prolétaires », l'influence des femmes chez qui la sociabilité prévaut sur la personnalité, l'opinion publique, même des salons présidés par des femmes, surtout la poésie et l'art. Au cœur de cette éducation est mise la famille, intermédiaire entre l'individu et la société, car c'est dans la famille que l'individu apprend à subordonner ses impulsions personnelles à l'amour des autres.

Au sommet de cette religion est élevé le « Grand Être » : dans l'état théologique, c'était Dieu, encore un individu, peut-on dire ; dans l'état positif, c'est « l'ensemble des êtres passés, futurs et présents qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel ». (*Pol. pos.*, IV, p. 31.) Comme tout être doit être formé de ses semblables, ce Grand Être, c'est-à-dire l'Humanité, se décompose d'abord en cités, puis en familles, jamais en individus (*id.*, p. 31). « La supériorité nécessaire de la morale démontrée sur la morale révélée se résume donc par la substitution finale de l'amour de l'humanité à l'amour de Dieu. » (*Pol. pos.*, t. I, p. 356.)

Réponse critique. — Cette construction vigoureuse doit être examinée, car elle a prolongé son influence jusqu'à notre temps. Durkheim s'est accordé entièrement avec Comte dans la conviction que le christianisme était en voie de disparition et que, comme il fallait à l'humanité une religion, il ne restait que la possibilité d'une religion de la société. Nous avons donc à nous demander si cette expression n'est pas contradictoire dans les termes, parce que la religion vise essentiellement à enraciner l'humain dans plus que l'humain, dans un amour absolu.

Il est aisé de voir que la conception comtiste de la religion a pour faiblesse une insuffisante pénétration dans l'intimité spirituelle. Comte l'a d'abord méconnue ; et il l'a réduite à l'objet en dissolvant l'esprit dans un système de rapports. Puis quand il eût découvert la force de l'affectivité, il n'en a pas sondé la profondeur absolue. Tout le comtisme consiste à ne voir de la notion d'*individu*, comme il dit, que l'aspect négatif, d'une part la séparation entre un individu et les autres, d'autre part les conditions coenesthésiques de l'individualité. D'abord l'individu n'est pour lui qu' « une abstraction », il « n'existe pas », il n'a pas de droits ou n'a « que celui de faire son devoir ». (*Disc. sur l'ensemble du positivisme*, éd. du centenaire, Conclus. gén., § 169, p. 385.) Faute de théorie transcendentale ou de sentiment psychologique de la

connaissance, il n'a pas pressenti que les objets sensibles ou idéaux puissent tenir leur réalité de l'esprit qui les construit et se les représente ; et il a laissé l'individu dans l'objet. Aussi il lui devient facile de confondre le « personnel » et l' « animal », il les condamne ensemble. Par cette objectivation et ce défaut de centre absolu, l'amour devient une bienveillance diffuse et générale, à laquelle convient ce nom doctrinal d'altruisme. En fin de compte il nous demande d'aimer, en ne nous donnant à aimer que des êtres de raison, comme si l'amour n'était pas une émanation et une poussée procédant de ce qu'il a de plus intime dans une personne vers ce qu'il a de plus original dans une autre.

Au centre de ces êtres de raison, Comte installe l'Humanité, pour la faire adorer aux hommes. Que faut-il entendre par ce mot ? Il dit « un ensemble » : l'expression est ambiguë. Est-ce la collection des hommes ? Mais pour Comte chacun par lui-même est ou doit être égal à zéro : un total de zéros ne fait rien. D'autre part ce ne peut être une abstraction, la généralité des traits communs aux hommes. Il faut donc que l'humanité ait une unité propre, indépendante de telle ou telle détermination qui définit tel ou tel individu, bref spirituelle. Comte se trouve alors amené à l'alternative suivante : ou il reconnaît à l'humanité l'originalité spirituelle qui peut en faire la source et le centre des individus, mais doit leur être transcendante en même temps qu'immanente ; dans ce cas, comme cet esprit ne peut émettre et soutenir les hommes qu'à la condition d'être supérieur à la matière, l'humanité n'est plus que le faux nom de Dieu ; ou au contraire Comte se refuse décidément à trouver, en ce substitut de Dieu, la valeur de l'absolu, il manque alors à sa religion ce que la religion doit apporter, car elle n'est rien pour l'homme si elle ne le convainc que tout ce qui fait le prix de sa vie est métaphysiquement autorisé. Sans ce contenu la morale de l'altruisme n'est que la morale de l'amour manquée : elle la dégrade en la faisant abstraite et objective.

La dernière philosophie d'Aug. Comte. — Si l'on veut vérifier que, par une subjectivation de plus en plus poussée, Comte devait dilater le sens de la notion d'humanité au delà de la totalité des hommes, on lira la *Synthèse subjective* (1856 ; 2e éd., 1900) : un vol. publié sur 4 annoncés. Cette synthèse indique 3 étages : la Logique, science « de l'espace », le Grand Milieu, considéré comme « une institution du Grand Etre » (p. 354), puis la Physique, qui se rapporte à la Terre, le Grand Fétiche, enfin la Morale attachée au troisième de ces « objets de contemplation et d'adoration », le Grand Etre, intermédiaire nécessaire entre l'homme et le monde, suivant la loi fondamentale qui soumet les vivants aux morts.

Cf. pour un examen critique de la philos. d'A. Comte, F. RAVAISSON, *Phil. en France au XIXe siècle*, pp. 72-91 ; p. 87 sur la Polit. posit.

Indépendamment du comtisme, un historien fin et pénétrant de la pensée de Comte a retenu l'idée que l'efficacité de l'éducation morale suppose qu'elle ait une âme affective : on lira avec intérêt de Jean DELVOLVÉ, *Examen critique des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative* (*Rev. Méta. Mor.*, 1908-09); mais à l'inverse de Comte, au lieu de suspendre son mouvement à l'humanité, il propose (1909, pp. 289-90) une « transposition naturaliste » du divin, à laquelle il reste à objecter que la spiritualité et la personnalité sont essentielles à l'efficacité de la notion de Dieu, si cet absolu dont nous devons participer ne doit pas être hétérogène à nous, et surtout à ce qu'il peut y avoir de meilleur en nous.

Le romantisme. — Les doctrines que nous venons de considérer ou sont du XVIIIe siècle, ou en prolongent l'esprit. L'influence de Rousseau se manifeste beaucoup plus purement, et à sa suite celle du romantisme, dans les doctrines de Guyau et de Schopenhauer que nous allons maintenant traverser, en commençant par Guyau chez lequel l'origine vitale du sentiment est mise au premier plan, tandis que Schopenhauer fait, au contraire, de la pitié un moyen de dévolontariser la vie.

Rousseau a expressément professé que le bien est déterminé par le sentiment. Dans le *Discours sur l'Origine de l'inégalité* il oppose à Hobbes « la répugnance innée de l'homme à voir souffrir son semblable » et ajoute à une réflexion de Mandeville que, non seulement la pitié empêche les hommes d'être des monstres, mais que « de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales » : dans *Émile* (liv. IV) il montre que la pitié unit le moi souffrant et le moi compatissant : « ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. » Le romantisme devait s'emparer de la réhabilitation du sentiment, et imiter le précepteur d'Émile dont le seul souci est d'écarter ou d'arracher de son cœur les mauvaises herbes, éventuellement jetées en lui par le milieu social, assez semblable en cela du reste au rationalisme qui appelle essence

de l'homme le principe de ses actions et en protège la manifestation contre les déformations que l'expérience extrinsèque peut lui infliger. Chez les romantiques le sentiment prend une force et une abondance que les théoriciens du siècle précédent ou leurs continuateurs hésitaient à lui donner par crainte de son désordre.

Ern. Seillière a écrit de nombreux ouvrages contre l « impérialisme », issu de l'inspiration de Rousseau en tant qu'elle a autorisé le primat de l'expansion affective (cf. Bibl. des œuvres de S., dans Thieme, t. II, pp. 772-775).

Sur la théorie kierkegaardienne de la passion cf. Wahl, *Et. kierk.*, pp. 264-5.

Guyau : *la vie.*

« Comme le gai mélèze, au premier soir d'hiver
Frissonnant tout à coup, sent son feuillage vert
Le fuir et sur le sol tomber, vivant encore...
C'est ainsi qu'en un jour, de mon cœur étonné,
J'ai vu se détacher mes premières croyances...
Et je me suis trouvé nu, seul, abandonné,
Sous les grands cieux déserts, sous le vent déchaîné
Mais comme l'arbre, encor debout, monte intrépide,
Soulevé dans l'azur d'un élan éternel,
Tel j'ai continué de regarder le ciel,
Même en le croyant vide. »

Ces vers de M. Guyau (Le mélèze, pp. 31-32, *Vers d'un Philosophe*, Paris, Alcan, 9e éd., 1917) expriment l'atmosphère de l'œuvre philosophique de leur auteur. Détaché de ses croyances chrétiennes, il perd la foi métaphysique dans la possibilité d'une union de l'homme avec l'absolu, sinon de façon immanente par la vie ; aussi c'est sur celle-ci qu'il se replie et y trouvant l'intensité de l'élan qui l'emportait vers une vie plus puissante et plus large, il en fait le principe de sa morale.

Bibliographie. — Des œuvres de Guyau, celles qui, ne portant pas sur l'histoire de la morale épicurienne ou utilitaire, contiennent sa propre réflexion morale sont l'*Irréligion de l'avenir, Etude sociologique* (Paris, Alcan, 5e éd., 1893), dans laquelle, admettant la dissolution des religions « positives et dogmatiques », il cherche ce que pourra être cette métaphysique sensibilisée, mais individualisée qu'il pense devoir les remplacer ;

et l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Paris, Alcan, 1885), qui comprend la partie proprement éthique de sa pensée.

Alfred Fouillée a publié des *Pages choisies de Guyau* (col. Grands Ecr. fr., A. Colin).

De Fouillée, *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau.*
De Vlad. Jankélévitch, *Deux philosophies de la vie. Guyau et Bergson* (*Rev. Phil.*, t. XCVII, p. 402).
Fouillée a aussi publié dans la *Rev. Phil.*, 1901. t. II, *Les Jugements de Nietzsche sur Guyau.*

Pour Guyau, l'obligation pure à la manière kantienne ne peut servir à fonder la moralité ; « Kant n'avait pas le droit de considérer sans preuve cet impératif comme transcendental » (*Esq.* p. 35) et la morale doit se fonder sur des faits (p. 7). De même aucune sanction n'est rien de plus qu'un effet ou, au mieux, un « moyen » de l'action morale, dont elle ne fait, au moins, que compromettre la moralité (liv. III).

La source de toute moralité est la tendance essentielle de tout vivant à obtenir « la vie la plus intensive et la plus extensive possible » (pp. 242-3). Comme le jeune homme « vit trop pour ne vivre que pour lui-même » (p. 19), la vie exige « la fécondité mora le» c'est-à-dire le désintéressement, le dévouement, même éventuellement le sacrifice d'elle-même, par le concours de mobiles qui sont la joie d'agir, puis l'attraction des fins, comme l'a exprimé Fouillée, par sa doctrine des idées-forces (p. 248), puis la fusion des sensibilités, enfin l'amour de la lutte et du risque (p. 4 n. ; p. 248) : voilà les « équivalents du devoir », qui n'est en définitive qu'une expression détachée du pouvoir vital, mais devenue impersonnelle par ce détachement. « L'enthousiasme remplace la foi religieuse et la foi morale » (p. 237) ; le sacrifice de la vie peut devenir « une expression de la vie » (p. 250).

Cette morale, par la puissance de l'ardeur qui animait Guyau, compose de façon originale la primauté de l'affectivité sur l'entendement, comme l'a éprouvée Rousseau, le sentiment de l'importance de l'inconscient, les analyses anglaises dérivant l'altruisme de l'égoïsme, enfin la confiance spencérienne dans la vie. Elle est la contre-partie de celle de Schopenhauer en ce qu'elle n'attache pas le sentiment à la souffrance, mais le tourne vers la générosité joyeuse.

Comme elle, elle tire sa force de l'indispensabilité de l'énergie affective et intime, encore indéterminée, à l'action morale ;

Mais : 1° La vie est souvent la source d'actions aveugles, grossières, cruelles ; elle peut conduire à la lutte pour la suprématie individuelle ou collective aussi bien qu'au sacrifice par amour (cf. la citation de Manteuffel, *Esq.*, p. 213) ;

2° Guyau n'évite pas, à l'encontre de ce qu'il croit, de donner le premier rôle à la métaphysique. Car d'abord si, comme le vérifie sa confiance dans la vie, celle-ci est destinée à la générosité, cette destination n'est-elle pas une éclatante révélation métaphysique ; mais si cette destination peut avorter, si la vie peut s'égarer, comme l'implique le besoin d'y ajouter une morale, la métaphysique ne doit-elle pas intervenir à nouveau pour ajouter un impératif transcendant à une propulsion immanente ?

3° Bref il faut conclure que la vie est une valeur, cette valeur par laquelle la valeur absolue nous concède l'énergie indispensable pour que nous nous portions vers elle ; mais, comme toute valeur partielle, elle peut devenir négative, passionnelle, de sorte qu'elle ne dispense pas d'invoquer la valeur absolue, dont le devoir n'est que l'intellectualisation, pour la spiritualiser.

SCHOPENHAUER : *la pitié*. — En montant les degrés du progrès par lequel Schopenhauer amène l'homme à supprimer en lui l'individuation (cf. ci-dessus, pp. 259-273), nous avons rencontré la pitié comme le degré intermédiaire entre le salut momentané et fragile par l'art et le renoncement définitif dans un état imité du Nirvâna. Comme c'est à ce degré intermédiaire qu'est justement la morale, la pitié en est pour Schopenhauer le fondement. C'est comme telle que nous allons ici la considérer d'après le chapitre principal du *Fondement de la Morale*, le chap. XVI.

Bibliographie. — **Schopenhauer a publié, en 1840, un volume intitulé *Die beiden Grundprobleme der Ethik :* à ces deux problèmes fondamentaux de la morale se rapportent les deux mémoires qui y sont contenus : l'un, *La Liberté de la volonté humaine*, consacré à prouver le déterminisme, plus précisément la détermination des actes par le caractère ; l'autre, *Le Fondement de la Morale*, écrit pour répondre à une question de la Société royale de Danemark qui ne le couronna pas.**

Le *Fondement de la Morale* a été traduit en français par Burdeau, chez Alcan et par M. R. Bastian (Paris, Flammarion) : c'est à la trad. Bastian que nos renvois se réfèrent.

Après avoir fait l'examen critique du kantisme, Sch. exprime le besoin d'un fondement réel de la morale, de nature anthropologique, capable d'assurer à la moralité une efficacité. Irréel est un fondement qui ne peut déterminer une motivation ; or tout motif humain se rapporte au bonheur ou au malheur. Quand l'action motivée ne tend qu'au bonheur de celui qui agit, elle est égoïste. Égoïsme exclut valeur morale. Il ne peut donc y avoir de moralement bonne que l'action faite pour écarter le malheur d'autrui ou rendre autrui heureux. Le « grand mystère de l'éthique », c'est donc de comprendre comment le bien et le mal d'autrui peuvent devenir pour un homme des motifs efficaces d'action. C'est la pitié qui fait ce miracle en confondant l'autre-que-le-moi avec le moi. Si la sympathie immédiate, instinctive avec autrui reste limitée à la souffrance, c'est que la douleur est seule positive :

« l'homme heureux, l'homme content en tant que tel nous laisse indifférents... parce qu'au fond son état est un état négatif : l'absence de douleur, de privation de besoin » (p. 227).

De la pitié Sch. dérive la justice (chap. XVII) et la charité (chap. XVIII). « Le premier degré de l'effet produit par la pitié est qu'elle se pose en obstacle au-devant des maux que je vais moi-même causer à autrui » (p. 234). C'est la vertu de justice : elle commande *Neminem læde*. Dans la justice la pitié se fait principe et règle la moralité masculine ; mais c'est bien dans la pitié que la justice prend sa source, car l'injustice consiste toujours à léser autrui. C'est encore elle qui est à l'origine du devoir, car le devoir « est un acte qu'il suffit d'omettre pour causer un tort à autrui » (pp. 248-9). Au second degré, « la pitié ne me retient pas seulement de faire du mal à autrui, elle m'incite à lui venir en aide » (p. 261). C'est la seconde vertu cardinale, l'amour de l'humanité, la charité, ἀγάπη :

Omnes quantum potes juva. « La justice est tout le contenu éthique de l'Ancien Testament, et celui du Nouveau, la charité » (p. 269).

Que cette morale ait une grande valeur, cela résulte, essentiellement, de ce qu'il ne peut y avoir d'action sans mobile et, de façon subordonnée, de ce que la pitié est un des plus bienfaisants mobiles qui puissent animer la moralité à peu près spontanée. Mais il est impossible de considérer ce fondement comme suffisant : il soulève, comme plus graves objections, les suivantes :

1° La pitié peut conduire à des actes injustes ;

2° La moralité ne peut être remise exclusivement à un mouvement d'affectivité, souvent capricieux et toujours contingent ;

3° La pitié est la contagion d'une souffrance sentie ou supposée en autrui ; or on peut nuire à un autre sans le faire souffrir, par exemple s'il ne le sait pas. Ce ne peut être dans ce cas l'imagination ou la perception de sa souffrance qui nous empêche de le léser ;

4° Sch. méconnaît l'originalité des facteurs rationnels de la moralité, qui consistent souvent à établir une proportion indépendante de la considération des sentiments qu'elle éveille en autrui et en nous ;

5° L'obligation ne peut se laisser réduire à une motivation, ni la liberté à la nature, que la moralité ne consiste pas à appliquer, mais à élever ;

6° Enfin, pour revenir au plan du sentiment, la pitié n'est qu'un mode de l'amour, qui le dépasse de toute manière. Il convient particulièrement de marquer l'arbitraire imposé à la pensée de Sch. par sa servilité envers sa nature. Par ce dyscolisme, cette impuissance, qui consiste à n'accorder de positivité qu'à la douleur, il méconnaît le plus bel amour, qui est l'amour de la joie d'autrui, comme il éclate dans l'enthousiasme partagé.

SAINT AUGUSTIN : *l'amour*. — A cette impuissance intime de l'âme de Schopenhauer, s'oppose la ferveur de l'un des hommes le plus ardents que l'histoire nous permette de connaître. Ayant précédemment (cf. p. 194) déployé la conception augustinienne de l'amour, nous ne ferons ici que marquer en quoi elle le distingue de la perfection, que nous avons trouvée au sommet des morales objectivistes et intellectualistes du bien.

L'une des antinomies essentielles de l'esprit est l'opposition entre l'objectif et le subjectif, plus exactement entre l'impersonnel et le personnel. Notre vie se partage entre une attitude, y compris toutes ses conséquences, que l'on peut appeler le vis-à-vis de la réalité, au sens le plus divers, mais toujours impersonnel que ce mot de réalité peut prendre, et une autre, également riche en effets, qui est le vis-à-vis d'autrui. Dans la première tout se passe comme si les autres étaient auprès de nous, mais provisoirement oubliés par nous, de même que le tireur oublie, quand il tire, ceux qui le regardent tirer, pour ne plus voir que la cible ; dans la seconde au contraire, rien d'impersonnel ne vaut plus que comme le moyen d'une communication entre nous-même et les autres. A son sommet, ce que la visée de la première cherche comme son but, c'est le bien, entendu comme une essence infinie que sa nécessité déploie dans la diversité infinie des essences dérivées. Cette essence en tant qu'essence n'a pas de liberté ; elle est quelque chose et ne peut être quelqu'un. Au contraire l'amour par lequel le vis-à-vis d'autrui s'achève, aboutit dans une communion ; ce n'est plus, comme un rapport, le lien de ses déterminations, c'est, comme une atmosphère vivifiante, l'union des esprits, et même des esprits en tant qu'une énergie intime en fait des âmes. Ce qu'il présuppose donc à la cime de la réalité, ce n'est plus une essence, c'est une existence, une existence consciente et libre, puisqu'il est vrai que toute personne subordonnée ne serait qu'un épiphénomène de l'impersonnel et par suite une apparence de personne, si elle ne prenait éternellement sa source dans un absolu personnel.

Devant cette alternative faut-il opter ? Ce serait appauvrir la visée de la morale. Celle-ci ne peut en effet se satisfaire ni de l'objectivité pure, qui rendrait la conscience impossible et superflue, ni de la subjectivité, au sens où ce mot exprime notre subordination. Même la personnalité, qui n'est après tout qu'une catégorie, une abstraction, tant qu'on n'y voit que ce qu'elle signifie,

reste misérablement inférieure et en soi-même étrangère au contenu infini de la Personne souveraine, dont toute singularité vivante ne peut être qu'une expression. Dieu ne peut être ni un objet ni un sujet ; dès lors, de la perfection et de l'amour, chacun est là pour nous rappeler l'insuffisance éventuelle de l'autre : l'objectivité, pour nous garder de confondre aucun des traits de la subjectivité, telle que nous la connaissons en nous, avec la divinité, et la personnalité, pour nous rappeler que Dieu ne doit pas être traité comme une nature. Chacun est destiné en outre à nous indiquer une voie de médiation, dont la valeur nous apparaîtra au moment où elle nous amènera au terme de l'autre. L'intelligence et l'amour sortent de Dieu, mais ils en sortent, parce qu'il est plus que l'une et que l'autre, à savoir l'Infini. Le but de la morale comme de toutes nos démarches est de viser au delà de tout but.

Cette infinité admise, il faut souligner ce qui fait la précellence de la morale de saint Augustin sur celle de Spinoza ou de Leibniz, c'est de ne pas séparer l'amour de Dieu de l'amour des autres hommes. La déshumanisation par dépassement de l'humain est évitée. Au terme de la connaissance est non le connu, mais la connaissance mutuelle des connaissants. L'esprit n'est pas atteint dans son unité en tant qu'elle a émis les principes de l'ordre ; il est saisi dans cette intimité qui en fait l'union de Dieu et de tous les esprits. L'expansion de chacun est présentée, non comme l'itération d'une catégorie première dans les catégories dérivées, mais comme la création de l'existence par l'amour de soi, infini en Dieu, fini en nous, toujours distinct de l'amour-propre, dont le vrai nom est la haine des autres, cachant mal la haine de soi-même.

En conclurons-nous que la morale augustinienne est telle qu'elle aurait dû nous dispenser d'en exposer aucune autre, d'un mot qu'elle est la morale et que par suite les autres, dans la mesure où elles se distingueraient d'elles, ne pourraient être qu'erronées ? Il faudrait le conclure si aucune morale pouvait jamais être équivalente à la moralité. A sa manière la pensée augustinienne est

insuffisante, parce qu'elle est idéale et accomplie. Or non seulement la condition humaine reste toujours au-dessous de toute perfection spirituelle ou intellectuelle ; mais même la morale, comme nous l'avons marqué, a pour essence de convenir à l'homme dans cette zone moyenne où il est à la fois inférieur à ce qu'il pourrait être, mais aussi actuellement agissant, s'efforçant et efficace. Saint Augustin fait la morale de l'amour infini ; mais si l'homme en était jamais capable, si la cité de Dieu pouvait être la cité des hommes, il n'aurait plus besoin de morale. Si au contraire son amour exprime toujours sa finité, comme l'impliqne au reste saint Augustin en admettant que la grâce ne supprime pas la concupiscence, il faudra que l'homme s'aide toujours en les spiritualisant, de ces substituts que nous avons rencontrés ou rencontrerons bientôt, le plaisir, l'intérêt, la pitié ou le devoir, le patriotisme, la recherche de soi, etc., dont au reste il est encore vrai que c'est de l'amour qu'ils tiendront leur intimité dynamique.

L'influence augustinienne. — Sur les traits constitutifs de l'augustinisme, tel qu'il se prolonge chez saint Anselme, saint Bonaventure, Pascal, Malebranche, cf. GILSON, *op. cit.*, pp. 293-307.

Pour SCHELER, dans *Le Sens de la souffrance* (trois essais, trad. par Pierre Klossowski chez Aubier, 1936), le troisième *Amour et connaissance*, pp. 173-181 ; référ. à d'autres écrits de Scheler, p. 181, n. 1.

Un disciple de Scheler, P. L. LANDSBERG est augustinien dans son *Essai sur l'expérience de la mort* (Desclée de Brouwer, 1936).

Des pages augustiniennes se trouvent chez Jacques CHEVALIER, *Cadences* III, « La vie morale » ; II, « L'amour comme moteur de la vie morale », pp. 287 sqq. ; et chez Jacques PALIARD, *Théorème de la connaissance* (Paris, Aubier, 1938), dans « Les corollaires sur la connaissance par sentiment », p. 118 jusqu'à la fin.

Sur la primauté ou la part de l'amour dans la vie morale et spirituelle, on lira ces ouvrages, de perspectives différentes :

Gabriel MADINIER, *Conscience et amour* (Paris, Alcan, 1938) : notamment les chap. IV et V : « L'être est amour ou il n'a pas de sens total » (p. 141) ;

Gaston BERGER, *Recherches sur les conditions de la connaissance* (Paris, Presses Univers., 1941), chap. XI : « Toi et nous », pp. 145-150 : l'auteur reste sur le plan de la subjectivité transcendentale à la manière phénoménologique.

Quelle place convient-il de faire au sentiment comme principe de la moralité ?

Des considérations propres aux morales affectives, deux conclusions nous semblent devoir être d'abord définitivement

retenues : leur valeur se reconnaît à ce qu'elles portent sur de l'irrécusable. La première, c'est que l'action humaine ne peut se passer d'une énergie, et d'une énergie propre. Si la vertu implicite de promotion que l'on suppose dans un rapport nécessaire, de cela seul qu'il est nécessaire, suffisait, il n'y aurait pas lieu à volonté et à morale ; mais s'il est vrai que l'intellectualisme, vrai en droit, reste en fait incomplet et abstrait, si l'esprit se distingue de toute objectivité et la dépasse par son indétermination génétique qui lui fait prétendre au delà de toute détermination donnée ou éventuelle, c'est de l'intimité de cet esprit, de la conscience secrète que l'action jaillit ; et l'énergie affective, qui est cette action à sa source, ne peut pas ne pas entrer dans la considération de la vie morale. Superficielles et inefficientes sont les morales qui n'en tiennent pas compte.

Il n'en résulte nullement, c'est le second point, que l'intuitionnisme affectif doive aboutir à l'apothéose de la spontanéité et de l'instinct. La vie comme l'entend Guyau peut devenir l'élan, dans tous les domaines, d'un « impérialisme » qui détruise plus qu'il ne crée ; la sympathie peut associer des âmes dans la brutalité ou la mollesse ; la pitié autorise des injustices et l' « humanitarisme » a été dans l'histoire le prétexte de bien des défaillances, qui préparaient bien des cruautés ; enfin l'amour même, le saint amour, peut n'être que le pseudonyme soit de la flatterie, soit de la *libido dominandi*. Les intellectualistes sont donc aussi fondés à avertir contre la passion pour la passion que les intuitionnistes à dénoncer la superficialité des règles abstraites, dont il est si souvent facile de faire des prétextes de l'injustice ou des raisons de démission. En faveur de l'intuitionnisme plaidera toujours cette idée que l'unité spirituelle est autre et plus que n'importe quelle unité objective, le concept, le rapport, ou même le tout des concepts et des rapports, que l'infinité propre à l'idée générale n'est qu'une infinité dérivée et restreinte de l'infinité spirituelle ; et que par suite, si l'on appelle *âme* ou, dans sa plus haute spiri-

tualité, *cœur* cette unité intarissable de l'esprit en tant qu'elle est chargée de qualité et propulsée par une énergie, il faudra toujours reconnaître la primogéniture du sentiment dans l'avènement à la moralité. La mission de l'intelligence sera de le concilier avec le contrôle et la direction de la pensée sans lesquels il est presque toujours condamné à s'asservir à l'irrationalité, au lieu de se tourner vers la spiritualité. Encore ne pourrait-elle rien obtenir si le sentiment ne lui fournissait l'énergie indispensable à l'actualisation de ses décisions, et même sous la forme de tendances déjà favorables. Il est fréquent, devant l'entreprise d'un criminel, privé ou d'État, que l'honnête homme observe que déjà, pour des raisons intellectuelles, il n'aurait pas dû entreprendre ce qu'il tente ou a tenté. Mais d'une part, si l'honnête homme juge ainsi, c'est qu'il est honnête et comme tel implique des postulats de valeur en fonction desquels son jugement devient vrai ; d'autre part, si personne n'était intervenu pour contrarier le criminel, celui-ci eût réussi et cette intervention a impliqué de quelque façon un sentiment, et généralement une moralité dont l'intelligence théorique ne suffit pas à rendre compte. Nous sommes donc ramenés à la primauté psychologique du sentiment.

Nous ne conclurons pourtant pas à son privilège et nous dépasserons le plan de cette polémique. La moralité est assez difficile et trop complexe pour que l'on ne doive méconnaître, ni les puissances, ni les pouvoirs de l'esprit : leur concours lui est indispensable ; sans le sentiment, il est débile, sans l'intelligence, il est aveugle. Mais que l'on élève l'intelligence jusqu'à ce point où elle s'achève dans la raison, et le sentiment, jusqu'à celui où il atteint à un modèle universel et vivant, il vient un moment où l'antinomie de la pensée et de l'amour est dépassée. Intuitionnisme et intellectualisme y triomphent ensemble, comme ils le font partiellement dans toutes les réussites qu'au cours de la vie pratique nous savons obtenir par l'art de composer dans nos actions les conclusions de la réflexion avec les puissances et les

délicatesses du cœur. Ces réussites, par leur ampleur et leur portée, mesurent les degrés suivant lesquels le moi s'est désubjectivé, au mauvais sens du mot subjectif, pour se spiritualiser et se personnaliser. Le moi avide et mesquin s'y transmute dans le moi aimant et généreux, qui n'est pas le sacrifice du moi, mais au contraire son élévation à ce qui constitue sa valeur singulière et pure.

Désir et bien

A la suite de l'exposé des morales du bien et du sentiment il convient de rappeler le problème classique : si un objet est un bien parce que nous le désirons ou si au contraire nous le désirons parce qu'il est un bien. On sait que Spinoza le résout en admettant que c'est le désir qui fait le bien. Il écrit dans le sc. de la pr. IX de la III^e^ Part. *(De affectibus)* de l'*Éthique :* « Il est donc bien établi par tout cela que nous ne nous efforçons en rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne ; mais au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons. »

Cette thèse est vraie pour Spinoza aux deux hauteurs où la distinction de la connaissance empirique et de la connaissance rationnelle nous permet de nous mettre. Du point de vue de la connaissance empirique (*Éth.*, IV, Préf.), le bon et le mauvais n'indiquent rien de positif dans les choses. Ils résultent d'une comparaison qui dégage une généralité à partir d'expériences susceptibles de varier d'un homme et aussi d'un moment à l'autre. « Par exemple la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé ; pour le sourd elle n'est ni bonne, ni mauvaise. » Bien et mal sont donc ainsi de simples prolongements de l'action que les corps extérieurs exercent sur notre corps. Malgré la contamination de cette contingence, Spinoza conserve les mots de *bon* et de *mauvais*, pour désigner ce qui est certainement le moyen

(ou l'obstacle) par lequel nous sommes mis en état (ou empêchés) de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Le bien sert l'accroissement de notre puissance d'agir ; le mal produit sa diminution. Quand le bien est rationnellement certain, il nous est proprement utile, et le désir rationnel devient l'amour intellectuel de Dieu, qui nous identifie avec la substance infinie.

Ce problème se retrouve dans la pensée contemporaine sous la forme de la relation entre la recherche humaine et la valeur qui doit la satisfaire (cf. ci-dessous, pp. 694-97). Le « psychologiste » trouve la raison de la valeur dans le désir ; l' « absolutiste » explique le désir par le besoin de la valeur. Ces deux thèses sont unilatérales, De la relation entre désir et bien, il faut respecter l'importance de chacun des deux termes. Si l'on pense en effet que toute valeur est une relation entre immanence et transcendance (cf. ci-dessous, p. 694), elle relie une valeur déjà octroyée, celle qui anime notre recherche, et une valeur d'abord inconnue, celle vers laquelle elle s'oriente, mais en tâtonnant. Dès lors ni la recherche ou le désir, ni l'idéal recherché ou le bien, ne peuvent être tels que l'un fasse entièrement l'autre. Il doit y avoir interaction, et, si la recherche réussit, réciprocité de faveur entre les deux termes.

En conséquence le progrès de la recherche doit plus ou moins modifier le désir qui lui fournit son énergie. Un désir est toujours une première appropriation du bien, et c'est ce qui fait sa séduction : il nous le donne un peu dans un rêve enchanteur ; mais cette appropriation n'est pas seulement insuffisante, elle est mêlée d'illusions, de vices, d'erreurs, parce que le désir subit l'influence du corps et de la situation, qui ne sont pas toujours accordés au bien. Si, comme nous l'avons déjà fait (cf. p. 14), on appelle attrait la puissance inspiratrice du bien moral, légitime, digne d'être voulu, le désir, toujours dans une certaine mesure, tient sa valeur de l'attrait ; mais en même temps il l'enrobe, l'investit, le défigure, dans une fièvre, légère ou grave, de passions, qui peuvent cor-

rompre le désir. Inversement le bien, qui est la valeur, mais déterminée comme objet idéal, tient de cette détermination une négativité, qui peut prévaloir sur la positivité suivant le cours des événements et l'action du moi : il est alors relativement un mal,

De là résulte qu'il doit se faire au fur et à mesure de la recherche une double purification et une double accommodation par lesquelles le moi critique les désirs qu'il ressent et les idéaux qu'il se propose afin d'échapper, soit à la témérité qui subordonnerait le bien à sa prétention, soit à la pusillanimité qui anéantirait le désir pour attendre des biens que le désir n'adapterait pas à celui qui les recevrait. Ainsi le savoir s'accomplit, comme valeur éprouvée, à la rencontre de la curiosité et de la vérité, de manière à être à la fois le savoir de quelqu'un et celui de quelque chose, un savoir accessible à celui qui l'acquiert et intelligible en soi ; ainsi l'émotion artistique naît de la convenance du goût et de la beauté, et ainsi de suite. Le *pour-nous* réconcilie le *par-nous* et le *par-soi*. Le désir contribue à actualiser tel bien, le bien à satisfaire tel désir, mais tous deux en s'ajustant l'un à l'autre. Une morale de la valeur transcende les morales de l'objet et du sujet. Ainsi dans le temps le passé conditionne l'avenir, mais ne suffit pas à le faire ; l'avenir réagit sur le passé, mais en tient compte. La liberté est au-dessus de toutes les antinomies.

E) Morales du vouloir

La morale cherche à orienter et à déterminer la relation de l'objet et du sujet dans le sens suivant lequel le sujet devient premier par rapport à l'objet et le fait tel ou tel. Cette relation est sentiment en tant qu'elle procède du tout du moi, et volonté en tant qu'elle vise à s'achever dans une détermination objective. A celle de ses extrémités où l'action prend naissance dans l'indétermination du moi, jaillit comme une énergie encore mal consciente de sa fin : elle y est affective ; mais, ici comme dans l'ordre

de la connaissance conceptuelle, l'indétermination de l'esprit est travaillée par l'exigence de la détermination, et le sentiment tend à se condenser dans un acte. Par suite il se change insensiblement en vouloir et, la morale étant justement la norme suivant laquelle ce vouloir se précise autant que possible, ce doit être comme morale du vouloir que la morale doit spontanément se définir, lorsque la préoccupation d'une expérience plus large ne vient pas malgré elle la dilater. Ce qui règle le vouloir, c'est le devoir : c'est donc sous la forme de morale du devoir que la morale du vouloir doit essentiellement se formuler.

Bibliographie. — Kant ne peut avoir inventé le devoir ; mais à cause de la liaison traditionnelle de la morale avec le bien, sensible ou pensé, fini ou souverain, les anciens et les modernes qui ont suivi leur tradition n'en ont pas eu la notion pure : quant au christianisme, naturellement religieux avant d'être moral, il dépasse le devoir par l'amour.

On trouvera dans l'art. de BROCHARD, *La Morale ancienne et la morale moderne* (*Rev. Phil.*, 1901, t. I, pp. 1-12 ; reproduit dans *Etud. Phil. anc. et Phil. mod.*, pp. 489-503, Alcan), la comparaison de la notion avec des notions voisines de la morale antique.

Cf. dans EISLER, *Wört.* le mot « Pflicht ».

Nous allons d'abord considérer une forme concrète, sociale, professionnelle du devoir : le devoir en tant qu'il est commun à tous les membres d'un groupe humain, défini par son homogénéité, est *l'honneur*. D'ordinaire c'est dans la famille des morales du sentiment que l'on range la morale de l'honneur ; ce classement a pour lui de mettre en évidence que l'honneur s'entretient et se renforce par contagion alternante entre les membres du groupe : par là il relève de l'affectivité, ou au moins lui ressemble. Mais d'une part l'honneur est d'autant renforcé que le groupe est plus organisé et plus hiérarchisé, au point que l'honneur militaire se présente ordinairement comme le modèle de l'honneur ; en outre il est aux confins du droit, puisqu'il y a un « code de l'honneur » et des jurys ou des juges d'honneur. Il manifeste donc déjà à un haut degré la détermination de la volonté. Sa place est ainsi à la transition des morales du sentiment et de celles du devoir.

ALFRED DE VIGNY : *l'honneur*. — A ces raisons s'ajoute que,

comme l'exemple ordinairement allégué de Vigny le vérifie, le langage de l'honneur se mêle souvent au langage du devoir : c'est donc le devoir fait sentiment, comme invétéré en l'homme, mais moins étendu que le devoir en ce que l'honneur maintient de préférence l'obligation de certaines actions typiques.

Parmi les ouvrages sur Vigny (cf. bibl. gén. dans THIEME, t. II, pp. 974-980), nous choisirons pour y renvoyer le livre d'Emile LAUVRIÈRE, *Alfred de Vigny, sa vie et son œuvre* (Paris, Colin, 1909) : assez nombreux textes (cf. pour ceux qui sont rappelés ici, chap. VII et par ex. p. 199).

Dans la mesure où la pensée de Vigny, médiocrement philosophe, se laisse systématiser, l'honneur se place existentiellement entre l'inspiration, au-dessus de lui, et le principe du devoir, plus sec que lui. « Ce qu'il y a de plus beau après l'inspiration, c'est le dévouement. » Quelque chose de l'inspiration persiste dans l'honneur : « L'honneur est la poésie du devoir. » Mais tandis que dans l'inspiration, on ressent comme la présence réelle de l'esprit, cette présence est dans l'honneur presque évanouie ; et le pessimisme de Vigny trouve son amère grandeur et une joie secrète dans une condition de l'homme qui est « la plus complète et la plus aveugle immolation à l'idéal invisible », telle qu'il l'a lui-même, dans *Servitude et Grandeur militaires*, célébrée (not. liv. III, X : concl.) et illustrée en dessinant les portraits du capitaine Renaud et de l'amiral Collingwood. Par ce renoncement l'honneur atteint à l'impersonnalité du devoir : « Il faut se dévouer à un principe plutôt qu'à un homme » ; mais le principe peut devenir une nature : « Le sentiment du devoir finit par dominer tellement l'esprit qu'il entre dans le caractère. » (*Serv. et Gr. mil.*, liv. III, VI.)

C'est précisément ce demi-vide intime de l'honneur qui en constitue ou la vanité ou la sévérité. Quand il n'est qu'un « point d'honneur » dont le principe est un préjugé ou une suggestion de l'esprit de corps, l'honneur se déprécie. S'il ne se relie à rien d'autre que lui-même, il est tout au plus « l'énergie du désespoir » ; au lieu que, dès qu'un autre principe vient lui donner une âme

morale, il est débordé par lui. Mais alors il prend la valeur d'une vertu chevillée au cœur et cette valeur fera toujours de l'honneur un des recours ultimes de la moralité en commun. A cette hauteur, dépouillé de toute vanité, il soude la profession au devoir : il devient alors une des spécifications les plus hautes de la moralité. C'est l'honneur qui empêche un marin de livrer à l'ennemi le vaisseau qui lui a été confié, c'est l'honneur qui ordonne au chef d'armée de combattre jusqu'à l'extrême limite de ses moyens, c'est l'honneur qui commande aux gouvernements de respecter leurs engagements et, en dehors du devoir militaire ou politique, c'est encore lui qui oblige un commerçant à « faire honneur » à ses échéances. Dans tous les cas semblables, l'honneur est par et pour le devoir, le devoir par et pour la valeur.

Sur l'honneur on peut lire la thèse d'Eugène TERRAILLON, *L'Honneur, sentiment et principe moral* (Paris, Alcan, 1912), bibl. au début: l'honneur y est défini comme une « réfraction du devoir à travers les milieux sociaux » (p. 281) ; « supérieur aux instincts et aux inclinations égoïstes et altruistes, il reste cependant inférieur au devoir » (p. 291), avec lequel il se confond à peu près quand il devient par universalisation un « honneur humain » (p. 292). L'auteur n'en reconnaît pas moins qu'en deçà de sa limite supérieure l'honneur a sa valeur propre.

De L. JEUDON, *La Morale de l'honneur* (Paris, Alcan).

RENOUVIER, *Science de la morale*, t. I, chap. XXXVI : « De l'honneur. »

La morale du devoir : KANT. — Puisque nous avons déjà résumé la morale de Kant, nous devons d'abord renvoyer à cet exposé (cf. ci-dessus, pp. 232-256). Ici nous allons progressivement nous dégager de la lettre du kantisme pour considérer le devoir dans sa généralité humaine, en commençant par en définir les caractères nécessaires. Ce sont les suivants :

1° Une morale du devoir est *normative*. Le concept de *norme* contient deux éléments : d'abord une norme est de l'ordre intellectuel, elle se pense, se formule, on pourrait dire qu'elle est déterminée si précisément dans le cas du kantisme cette détermination n'était pas réduite à son minimum : nous dirons donc qu'elle est pour Kant la pure déterminabilité pratique. Encore suppose-t-elle la réflexion et exclut-elle cette latence qui fait d'une morale du sentiment une « bonne conscience », l'émanation d'actions

sans direction explicite ; par là la norme ressemble à la loi théorique, mais le deuxième élément de la notion de norme exclut leur confusion, car le recours à une norme suppose la libération de l'esprit par rapport au donné. La loi théorique exprime intellectuellement une nature, suppose une rétrospection par laquelle on se soumet à un réel antérieur à l'esprit qui n'a qu'à le découvrir ; tandis que la norme est la direction d'un mouvement en avant. Bref Kant réduit la moralité à la morale ; mais libère la morale de tout ce qui, empirique ou ontologique, prétendrait se la subordonner. De ce point de vue il faut dire à la rigueur qu'il n'y a pas d'autre morale que la morale du devoir ;

2º Considérons à part le second élément : on l'exprime d'ordinaire en observant que Kant a inauguré la morale *indépendante*, cela veut dire indépendante du savoir empirique, scientifique ou métaphysique. L'idée d'obligation naît à la conscience séparée d'elle-même par opposition avec la nécessité naturelle. De ce point de vue on peut rapprocher les principes régulateurs que la Critique de la Raison spéculative oppose aux principes constitutifs, et l'impératif catégorique. Les uns et l'autre impliquent l'opposition d'une intelligence émanative, par laquelle l'esprit humain émet des idées, de façon originale, propre, par son pouvoir même, des idées en lui autochtones et manifeste son autonomie, à une intelligence extrinsèque, dont les rapports seraient reçus par lui de la considération d'une nature donnée. Par là le kantisme moral condamne en même temps la soumission de la conscience humaine à des habitudes issues de son histoire empirique, à des lois d'une nature même rationnellement déduite, à des inclinations exprimant notre corps ou notre caractère psychologique, aux inductions d'une science des mœurs. On ne peut mettre plus haut la conscience morale : elle doit retrouver tout ce qui l'oblige à partir de l'idée pure d'obligation. Celle-ci unit un législateur et un sujet : le législateur représente l'autorité morale, le sujet doit obéir sans exception ni explication. En conséquence on peut dire que

le kantisme porte au plus tendu la dénivellation entre ce qui est et ce qui doit être et que c'est précisément pour cette raison qu'il exprime d'une manière proprement sublime la grandeur de la morale : en définitive ce à quoi se réfère cet impératif inconditionné du devoir, c'est l'infini. Il ne peut en effet y avoir d'indépendance de la morale envers la détermination en tant que donnée que par référence à lui ;

3° En connexion avec ces caractères le devoir doit être *formel*. Le centre de la morale kantienne est le théorème III du chap. Ier de l'*Analytique de la Raison pure Pratique* (*Crit. Rais. Pr.*, trad. Picavet, p. 43 ; cf. ci-dessus p. 243) d'après lequel n'importe quelle considération d'une matière de l'action livrerait l'action à l'empiricité et à la contingence. La dialectique faite ici consiste dans un mouvement par lequel le moi comme volonté absolument pure est invité à s'élever au-dessus de n'importe quelle détermination pour la faire tomber sous sa dépendance. Ainsi la moralité ne fait qu'un avec la liberté parfaite ; et précisément parce que la forme pure n'est que la place de la détermination, qu'aucune détermination spécifiante ne la restreint, elle possède immédiatement l'universalité. — Reste à savoir si ce mouvement ne définit pas une condition de la pensée morale à sa limite supérieure ; mais cette objection qu'au reste Kant eût sans doute admise, puisque le seul problème qu'il se pose est un problème de morale pure, n'ôte rien à l'obligation où nous sommes de nous représenter cette pureté, pour qu'elle nous soulève au-dessus de notre existence et de notre nature empirique. Ce qui est moral, c'est ce qui est digne d'être universalisé par l'action ;

4° Précisément parce que nous avons affaire à une morale, non de la nécessité, mais de l'obligation, de l'esprit, non de la nature, la règle absolument formelle de l'action doit avoir été mise en connexion avec le sujet, référée à lui comme son intention, de même qu'elle devra être référée à l'Esprit absolu dans sa valeur. La morale kantienne est donc encore *intentionaliste*. — Dans un ratio-

nalisme ontologique l'intention n'est que le rapport nécessaire qui fait sortir d'une loi théorique son application nécessitée : l'esprit n'en peut être éventuellement que le lieu, l'espace qui lui sert de milieu ; l'action est une causalité par nécessité objective. La vie morale est énucléée de la responsabilité. — Impossible de l'admettre, car si la critique de l'argument ontologique a séparé le concept de l'existence, il faut que celle-ci lui vienne d'ailleurs. Par l'intention le moi l'ajoute au concept de son acte par la médiation de sa maxime. Dans l'expression *synthèse a priori*, c'est *a priori* qui doit ici prévaloir, car la synthèse ne serait qu'une dialectique nécessitante par soi si le moi ne devait intervenir pour l'actualiser. Dans l'ordre théorique il fallait une intuition, mais le moi recevait l'intuition empirique, à défaut de l'intuition métaphysique, exclue par Kant ; ici il apporte son intention d'obéir à la loi parce qu'elle est la loi, afin d'instituer une nature morale ;

5° Reste *la référence du devoir à sa valeur*, ce qui veut dire non seulement son droit imprescriptible à être obéi, notre dignité en lui obéissant, mais aussi l'élimination du scandale empirique qu'il y aurait à ce que le juste, dont la vertu est prête à lui sacrifier n'importe quel bien fini, si grand soit-il, ne reçoive pas le souverain bien qu'il a mérité parce qu'il ne le cherchait pas. Pour que la référence du devoir à l'Esprit absolu ne devienne pas le fondement d'un impératif hypothétique, il faut que l'existence de Dieu ne soit pas et ne puisse pas être démontrée avant le devoir, qui serait par là relégué à la condition d'un corollaire ; il faut au contraire que ce soit le devoir qui intervienne comme la raison d'y croire. Dans la critique de la raison spéculative pure, la double condamnation de la *ratio ignava*, qui consisterait à se reposer dans la connaissance de Dieu pour s'épargner l'effort de la recherche, et de la *ratio perversa*, qui renverserait le mouvement de l'homme vers Dieu en déduction de nos connaissances à partir de Dieu, exprime l'esprit du kantisme : elle se retrouve dans la critique de la raison pure pratique. Le devoir est une invitation

irrécusable à l'action et l'action est entendue comme un mouvement humain vers Dieu. Kant s'est tourné contre la contemplation, idéal de l'eudémonisme, soit qu'il en ait méconnu la valeur, soit qu'il l'ait estimée supra-terrestre. Ce sentiment s'exprime comme une constatation psychologique quand il affirme qu'il faut qu'une homme soit moral pour pouvoir accéder à la foi en Dieu. Le devoir a exprimé et exprimera toujours l'extrême tension d'une conscience quand la volonté intervient pour la maintenir et la déverser dans une action définissant, dans une situation donnée, la valeur pour elle.

Rassemblons ces caractères : leur inventaire nous donne ce qui est essentiel à la notion pure du devoir. C'est une norme, c'est-à-dire une direction proversive ; cette norme est indépendante de la connaissance de l'expérience et de la nature ; elle vaut par sa forme, c'est-à-dire à part de tout ce qui pourrait compromettre son universalité ; enfin elle exige que nous adhérions à elle par l'intention morale. Maintenant la valeur de la morale présuppose que le sacrifice du juste n'exclue pas, au delà de cette expérience, l'union de la vertu et du souverain bien par l'intervention d'un auteur moral de la nature.

De la morale kantienne aux morales ultérieures du devoir. — A partir de cette doctrine, trois réactions étaient possibles. La première était *la fidélité à ses enseignements.* L'influence du kantisme a été aussi grande en France que celle du hégélianisme l'a été peu, à cause de la valeur reconnue par le kantisme à la personne humaine.

Elle s'est manifestée particulièrement pendant la période immédiatement avant et après 1880 dans l'enseignement philosophique des lycées. On en trouve un témoignage littéraire dans *Les Déracinés* de BARRÈS (Paris, Plon & Nourrit), à propos de l'enseignement de Burdeau.

Un témoignage philosophique en est donné par la thèse de C.-A. VALLIER, *De l'intention morale* (200 pages, Paris, Germer-Baillière ; th. passée en 1882). L'auteur y défend contre le « nominalisme » et les morales « réalistes, matérielles », c'est-à-dire les morales rationalistes ou religieuses du bien, la conception d'une morale purement formelle du devoir. L'aspect le plus attachant de cet ouvrage, c'est que sa thèse se détache sur un fond de pessimisme : le bien est ou ignoré de nous ou inaccessible à nos efforts ou incertain et peut-être même fictif, le devoir

offre à nous. Il sort du mystère ; semblable au *Deus absconditus* de Pascal, la loi ne se révèle qu'à ses adorateurs (p. 42) ; elle est l'objet d'un pari, non mercenaire ; en outre « le devoir seul est absolu » (p. 79), cela suffit à en faire le principe auquel nous pouvons nous confier et sur lequel nous devons nous rencontrer : « Malgré son air de paradoxe qui lui vient de son ambition d'être universellement applicable, la morale formelle, la plus rigoureuse de toutes puisqu'elle a une règle immuable, la plus flexible en même temps puisque cette règle ne renferme aucun commandement particulier, est la philosophie et la politique qui nous divise le moins. » Ce dernier mot indique un autre aspect de l'ouvrage par lequel s'adoucit la sévérité du formalisme, ce sont les analyses souvent fines où Vallier fait entrer le devoir dans la vie de nos inclinations pour montrer comment il permet à la liberté de constituer une « nature morale » dont les suggestions en favorisent l'application jusqu'à ce que la moralité s'achève dans l'amour : « Nous sommes faits pour le devoir, mais par le devoir pour l'affection... La moralité est la forme réfléchie de l'amour, l'amour la forme inconsciente de la moralité » (p. 142).

On trouvera Ire Part., chap. Ier, la critique des morales du bien. Le bien n'est qu'une projection ou un masque du devoir : « Il est chez Kant et il est chez les adversaires de Kant » (p. 19) ;

Même Part., chap. II, l'apologie du devoir : une certaine ignorance est indispensable au désintéressement.

La IIe Part. porte sur l'agent moral : sur droit et devoir, chap. Ier, § 2 ; le § 3 montre que l'immortalité n'est pas un objet de foi morale, mais religieuse et métaphysique ; le chap. III est celui où le devoir est rapproché des inclinations. On y trouvera, pp. 132-138, à partir de Smith et Schopenh., un développement intéressant sur la sympathie.

P. 126, un passage, peut-être en partie inspiré de Fénelon (cf. n. p. 127), ouvre une vue pénétrante sur la sensibilité de Vallier, qui est aussi une vue sur l'expérience intime de la valeur, c'est celui où il montre que l'enthousiasme nous attache à l'action, mais qu'une fois l'action faite, il est souvent suivi de « désillusion et désespoir », de sorte que la pensée ne retrouve plus les raisons qui ont inspiré l'action.

Enfin le chap. IV : « La science morale », en esquisse le programme ; le § 1 (pp. 148-162) porte sur la première maxime de Kant et examine les trois critiques qui lui ont été opposées : elle serait utilitaire, ou ascétique et impraticable, insuffisante ; ces obj. ne sont pas fondées : c'est une règle de dévouement ;

Le § 2 porte sur la deuxième maxime (pp. 163-67); rép. à l'object. de Schleiercher Trendelenburg et Paul Janet, qu'elle met une matière dans la loi.

Dietr. Heinr. Kerler. — Il ne serait pas sans intérêt de comparer les idées issues du tempérament de Vallier avec celles de l'Allemand contemporain H. Kerler (1882-1921), qui a présenté une Ethique strictement « impersonnaliste », défendu la pensée « indépendante de tout intérêt » et exigé l'accomplissement du devoir au delà de toute préoccupation d'optimisme et de pessimisme et sans métaphysique.

De Kerl., *Jenseits von Optimismus und Pessimismus* (1914) ;

Max Scheler und die impersonalist. Lebensanschauung (1917) ;

Weltwille und Wertwille, Linien des Systems der Philosophie, éd. par K. Port (1925).

Sur Kerl., Kowalewski, *D. H. Kerler*, *Kantstudien* (vol. 31, 1926).

Cf. ci-dessous, p. 579.

On peut aussi, c'est la deuxième manière de réagir, *s'opposer expressément aux idées kantiennes* : ainsi Fr. Beneke,

Fr. Ed. Beneke (1798-1854), *Grundlinien des naturlichen Systems der praktischen Philosophie* (Berlin, 1837) ; cf. Ueberweg, IV (12e éd., 1923) : morale, p. 196 ; bibl. pp. 694-5,

s'inspirant d'une morale du sentiment comparable à celle de Jacobi,

a contre l'universalité de la règle morale suivant Kant (cf. ci-dessus p. 248) défendu l'originalité individuelle dans l'action ; de même SCHOPENHAUER a opposé à la conception de la morale comme formelle la conception de la morale comme réelle, en substituant au devoir la pitié comme fondement de la vie morale ; de notre temps encore Max SCHELER a soutenu contre le formalisme kantien la valeur de l'*a priori* émotionnel.

Originalité du sujet, puissance du sentiment, considération de la valeur concrète, autant de manières d'opposer la considération de l'action complète à celle de son principe formel. Cette opposition s'est manifestée surtout dans la critique du principe d'universalité. En effet l'universalité n'est d'abord qu'un caractère relatif à l'extension du concept de l'acte ; or l'extension est seconde par rapport à la compréhension. Pour savoir si l'acte peut être généralisé, c'est son contenu qui doit être considéré et c'est en somme cette considération qui décide chaque fois de la conclusion morale de Kant. Pourquoi est-ce la véracité et non pas la flatterie qui doit être universalisée ? L'application de la maxime d'universalité ne permet pas d'en décider, car ne portant jamais que sur l'énoncé abstrait d'une action, elle substitue à sa réalité concrète et infinie une expression arbitraire. Si j'appelle en effet la flatterie : parler de telle sorte que la bienveillance mutuelle soit maintenue, rien ne m'empêchera d'universaliser la règle. De façon générale, si l'universalisation consiste à montrer que, dans ma situation, quiconque devrait agir comme je vais agir, elle aboutira toujours à la ratification de l'idée de mon acte ; si au contraire elle fait abstraction de certaines des données de la situation, elle sera dangereuse et fausse. L'homme injurié peut dire que n'importe qui, ayant été injurié, de telle manière, doit se venger et le fait qu'il est seul à remplir ces conditions est indifférent à l'universalité abstraite de la loi ; ou Benjamin CONSTANT a pu observer que la règle de véracité viole le devoir d'humanité si on l'étend au cas où elle ne relie pas deux personnes d'égale bonne

volonté. Kant ne peut donc empêcher que la maxime d'universalité ne dépende de la manière dont elle est appliquée et cette manière peut être, soit un art machiavélique, soit une générosité intelligente, ce qui dépasse l'intention purement formelle. De même que l'universalisation d'une hypothèse théorique doit se faire, non d'un coup et pour toute l'expérience, mais pas à pas et avec discernement, de même l'action doit universaliser les biens, mais il faut que ce soient des biens, et ils n'en sont que dans des conditions données.

On voit que cette critique ne fait qu'appliquer la conviction que la moralité ne peut se réduire à la morale et qu'elle enveloppe la relation du formel au matériel : la raison n'est plus qu'un mot si l'on ne considère la manière dont elle peut s'appliquer. C'est cette conviction qui inspire *la troisième direction* issue du kantisme, ce qu'on peut appeler la direction bissectrice. Elle comporte au reste plusieurs formes.

La première est la plus proche des morales du sentiment. Elle consiste à admettre l'obligation, mais à en faire le signe d'autre chose. Ainsi GUYAU dérive l'obligation de la puissance expansive de la vie, dont elle ne serait qu'une expression (cf. ci-dessus p. 436) ; de même Maurice PRADINES la réduit à l'essence inconditionnée de toute tendance, quand la réflexion la dégage :

Les conceptions morales de Maurice PRADINES sont contenues dans deux ouvrages, dont le premier : *L'Erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes* est l'introduction historique de l'autre qui contient les conclusions morales de l'auteur : Critique des conditions de l'action. *Principes de toute philosophie de l'action* (Paris, th., Alcan, 1909).

L' « erreur morale » que le premier ouvrage dénonce consiste à opposer le comprendre et l'agir ; car dès que cette opposition a été faite, l'agir devient irrationnel. C'est, au contraire, par réflexion sur l'activité elle-même, présente dans la connaissance comme dans la vie pratique qu'il faut dégager les principes de la vie humaine. On verra alors que la morale peut rester immanente à la vie. « Elle (la théorie qui apparaît chez Kant sous la forme la plus parfaite) a toujours justifié l'idée que le devoir (de quelque nom qu'on l'appelle) a plus de prix que la vie, qu'il ne tire pas sa valeur de l'homme même et de l'activité, mais qu'il exprime de quelque manière un ordre de Dieu. » (*Princ. Phil. act.*, p. 283.) Contre cette doctrine il faut défendre un humanisme de l'action, opposé aussi bien à un naturalisme *des choses* qu'à un rationalisme transcendant. On trouvera alors que le devoir n'est pas plus mystérieux que l'inclination la plus commune. « L'obligation est une forme spéciale d'entraînement » (p. 285). Toutes les inclinations

par leur principe sont desintéressées, inconditionnelles : le devoir, c'est l'inconditionnalité de la tendance dès qu'elle est accompagnée de la conscience réfléchie de soi.

Cette conception est kantienne ou au moins sympathise avec Kant en tant qu'elle élève le mouvement à l'infini au-dessus du repos : « Nous faisons de la stabilité et de la fixité un Dieu comme un chat sans doute fait son Dieu d'un tapis » (p. 4). Ce que combat Prad., c'est le réalisme des déterminations, soit dans l'empirisme par ex. atomistique, soit dans l'intellectualisme. Mais on peut observer que s'il ne faut pas se livrer, en effet, à la détermination-chose, il ne faut pas non plus méconnaître que les deux termes de l'opposition entre la détermination et l'indétermination, le fini et l'infini ont leur valeur propre, car l'infini ne serait que néant s'il ne secrétait des déterminations et nous avons besoin de perpétuité comme de novation. En outre, Kant a raison de penser que l'action morale enveloppe en nous la croyance, nous dirons la conviction, que par la moralité nous sommes enracinés dans l'Absolu, sans quoi elle manquerait du sérieux et de la réalité indispensables pour que nous puissions lui donner notre vie. Il ne faut pas que la morale soit « en l'air ». Prad. semble au moins le pressentir quand il écrit : « Comment pourrions-nous être découragés de constater que notre idéal, longtemps considéré par nous comme si élevé au-dessus de nous, est en réalité notre ouvrage ? » (p. 283). C'est reconnaître que nous risquons de l'être.

En fait ces conceptions aboutissent au discrédit du devoir qui n'est plus tenu pour premier ou original. Beaucoup plus respectueuses du kantisme sont les morales qui, sans se livrer au formalisme pur, se proposent de maintenir le devoir, mais en le reliant à ce qu'il faut y ajouter pour passer de la morale pure à la morale complète.

Un bon exemple de cette addition est fourni par Ch. RENOUVIER dans *Science de la Morale* (Paris, de Ladrange, 1869, 2 vol.). Il reste nettement kantien en tant qu'il refuse de réduire l'obligation aux impératifs hypothétiques (t. I, p. 96) ; mais quand on a reconnu le devoir dans sa pureté, il faut dans sa détermination concrète réintégrer les éléments « écartés » jusque-là et fixer des fins. La « conscience » ne peut abdiquer devant la « logique » (I, p. 106) dans la détermination du devoir concret. La considération des fins est seconde par rapport à celle du devoir ; mais elle ne peut être évitée (I, pp. 174-5), car l'antinomie du devoir et de la recherche du bonheur ruinerait « l'empire de la raison pratique » (p. 176). Aussi ne faut-il pas réduire le devoir à la forme (p. 178). « La loi demande seulement que la fin ainsi poursuivie souffre l'application de la loi ou ne soit point contraire au devoir » (I, p. 182).

On voudrait que Renouvier eût plus étudié ce compromis entre le devoir et les inclinations en rapport avec lesquelles se définissent des biens ou les valeurs qui les inspirent, car il comporte bien des modes ; mais à défaut d'une réflexion sur les principes de ce compromis, la partie appliquée de *Science de la Morale* en donne des spécifications, ainsi dans la subordination de l'amour à la justice (I, p. 298).

Au delà de cette position se rencontrent dans la philosophie morale française toute une collection, soit d'atténuations, soit de contaminations du devoir kantien, avec d'autres données de l'expérience.

Durkheim a oscillé entre un kantisme et un objectivisme de la représentation collective morale · il manifeste même plus que Kant peut-être, pour qui la règle de la personne humaine tempère la formalité du devoir, la prédilection pour les devoirs impersonnels (par ex. *Education morale*, pp. 66, 67, 95). Le contenu moral qu'il ajoute à la forme du devoir dans cet ouvrage est purement sociologique : c'est un « attachement aux *groupes* sociaux », excluant les personnes comme telles car, soutient-il, « la charité d'individu à individu ... est généralement pauvre en résultats » (p. 95). Ce sont les fins « collectives » qui, seules, lui paraissent réelles (cf. ci-dessous, p. 528).

B. Jacob dans *Devoirs*, conférences faites à l'Ecole de Sèvres (Paris, Rieder, 1907), en consacre une (II, p. 25), à l'autonomie morale : il en approuve le principe, mais la psychologise.

Sous le titre *Devoir et durée*, J. Wilbois, physicien d'origine, ultérieurement spécialisé dans les problèmes d'organisation industrielle et sociale, a publié un ouvrage vigoureux et suggestif dans lequel sont intégrés des éléments bergsoniens et sociologiques ; l'individualité personnelle y est non seulement respectée, mais mise en valeur : « Mon premier devoir c'est d'obéir à ma vocation. » (P. 204 de l'extrait publié dans la *Rev. Méta. Mor.*, mars 1912.)

Il n'est pas douteux que, dans cette direction, la sévérité du devoir puisse être diluée et bientôt dissoute : c'est pourquoi il nous paraît essentiel qu'au cours de la délibération morale, l'idée du devoir soit isolée, séparée, rappelée dans sa pureté, pour que la considération prochaine de la situation et de la visée de l'action en reçoive une influence anagogique. La morale est pour la moralité ; mais elle ne peut la servir qu'à la condition de garder sa mission, de remplir sa fonction propre. La moralité, le service de la Valeur absolue, unité transcendante des valeurs, comporte plus que la morale ; mais il est indispensable de passer *explicitement* par celle-ci, au moins quand une heureuse inspiration ne nous révèle pas l'acte le meilleur à faire, afin que la moralité ne comporte pas moins que la morale ne l'exige. L'un des effets majeurs de l'abstraction est de renforcer l'impression des déterminations isolées par elle sur nous : elle doit aussi remplir cette fonction dans l'ordre pratique. Par elle la morale n'est plus comme un élément dans une synthèse, mais comme un moment dans une dialectique. Certes la moralité ne doit pas être irréelle et pour cette raison elle doit demeurer en contact avec l'expérience ; mais le réalisme pratique ne peut consister dans la pure ratification des expériences odieuses ou seulement médiocres. Maintenir l'impératif comme un impératif, où du moins la conscience ne

touche pas au génie ou à la sainteté, c'est-à-dire justement au niveau où nous met l'éthique, c'est toujours être kantien, puisque Kant n'a prétendu qu'à définir la morale pure, au moins dans la *Critique de la Raison pratique*.

Bivocité du devoir

Dégageons-nous maintenant complètement, sinon pour en poursuivre la filiation, de la pensée de Kant et considérons le devoir indépendamment de la théorie kantienne de la connaissance. Le devoir devra nous apparaître de deux manières, d'abord comme *universel*, non plus seulement formellement, mais réellement ; puis comme *éthique*, comme tel fonctionnel et spécial.

Dans sa plus pauvre détermination et par suite dans son universalité parfaite, le devoir est consubstantiel à l'esprit lui-même en tant qu'il en exprime cette exigence constitutive suivant laquelle celui-ci ne peut se reposer définitivement sur aucune détermination ou épreuve, suspendre son mouvement pour toujours. Il y a en l'esprit une exigence infatigable de *l'autre* dont il ne pourrait se défaire qu'en cessant d'être. L'éternité est une vie. C'est cette exigence au travail qui constitue l'âme de l'activité mentale. L'être de l'esprit, c'est donc, de ce point de vue, le devoir-être ; l'esprit manifeste l'infinité de son action en continuant à émettre des déterminations, ou plutôt à les sécréter si ce qu'il émet doit rester sous sa prise et en lui, serait-ce à demi séparé de lui, comme un objet conscient. *Le devoir*, au sens universel et premier, *est la trajectoire de cette infinité*, cette infinité se faisant idée pour être le symbole suggestif d'elle-même, comme il convient si elle est spirituelle. Il indique le trajet présomptif des opérations par lesquelles l'esprit va manifester et déjà inaugure sa générosité.

Si l'on admet, comme l'idéalisme transcendental, que la matière de l'expérience est étrangère, hétérogène à sa forme, il faudra

laisser au devoir son caractère universellement formel ; si au contraire, à la suite de l'idéalisme absolu, on pense que l'esprit emplit et compose tout, que tout par suite nous est accessible et assimilable, et que par exemple les démarches les plus délicates de la vie émotionnelle prolongent, même si nous ne pouvons le reconnaître en détail, les mouvements les plus primitifs de l'intelligence, on ne pourra s'en tenir à la notion primordiale du devoir qui vient d'être esquissée ; ou plutôt on ne pourra s'en tenir à sa formule et on s'empressera d'en dériver les démarches cardinales par lesquelles l'esprit engendre ou reconnaît ses puissances. Ainsi en fonction de la relation de l'espace et du temps, inconcevables l'un sans l'autre, dont l'esprit est l'unité éternellement vivante, le devoir sans restriction qui vient d'être reconnu comme le principe immédiat et éternel de l'existence spirituelle se réfractera : introversivement, en un devoir-sentir qui fournira ses épreuves à l'art et un devoir-aimer que la religion déploiera ; extraversivement, en un devoir-connaître qui alimentera la science et *un devoir-faire qui est le devoir au sens strict*, le devoir considéré par Kant et la morale, le devoir proprement éthique, la seconde manière d'être du devoir.

En tant que la morale est une fonction légitime de l'esprit, le devoir éthique est autorisé : c'est dans cette mesure qu'il faut être kantien ; mais dès qu'on a décelé l'ambiguïté du mot *moral* qui renvoie, tantôt à la morale, c'est-à-dire au devoir-faire de l'action volontaire, orientée vers les déterminations à instituer, comme si la volonté était le tout de l'âme, tantôt à la moralité qui est le devoir-se-faire de l'essor total de l'esprit, on ne peut plus confondre le devoir de la morale et le devoir de la moralité. Ce n'est pas le devoir de la morale qui lance l'artiste à la recherche de la beauté ; il y trouve pourtant une exigence de la valeur qui fait du devoir-sentir un mode du devoir universel ; mais que l'artiste ait à faire des actions, de ces actions qui présupposent la volonté, qui se déterminent dans l'espace comme des gestes

humains, il tombe sous l'empire du devoir-faire : ainsi par le devoir selon l'éthique, il ne peut plagier, il doit annoncer ses fictions comme telles, il ne doit pas prostituer son talent, il doit travailler pour son art.

En chacun de nous, le devoir éthique n'est donc qu'une voix intérieure qui commande au moi total ce qu'il doit faire, en ce qui peut être fait. Il ne peut commander immédiatement ni la vérité qui ne dépend pas intrinsèquement du vouloir, ni la beauté dont est juge le goût, ni l'amour que la volonté peut favoriser, mais qui a une source plus intime qu'elle ; il dicte des actes et des commencements d'actes. C'est au moi total qu'il faut donner le nom de moi de valeur en tant qu'il s'efforce d'obéir au devoir primitif de se spiritualiser de plus en plus. — La première et dernière forme de cette obéissance est la recherche : elle s'étale entre une expérience de départ, qui est la contradiction intérieure, et une épreuve d'arrivée, qui, suivant notre vocation, est le vrai ou le bien, le beau ou l'amour. D'abord ces vocations se contredisent ; mais le devoir universel les invite à concourir, de sorte que la société est un tumulte, qui oscille entre la prédominance de la discorde ou l'harmonie d'un concert. De même en chacun de nous qui sommes tantôt des modèles et tantôt des reflets de l'humanité, les valeurs que nous devons viser sont des occasions de tentations ou des fins de passions, tant que le devoir ne ramène pas l'homme vers l'unité harmonieuse et la puissance créatrice de la personnalité. Dans la mesure où il l'obtient, il doit y avoir, puisque la réalité concourt avec lui pour la lui concéder, une participation d'une Personne absolue, trans-objective et trans-subjective, dont il devient, à sa mesure et à sa hauteur, l'image, plus ou moins restreinte et déformée.

Dans ces mouvements, le devoir, soit sous sa forme universelle, soit sous le mode du devoir éthique, soit encore dans les devoirs qui les spécifient de manières permanentes ou passagères, sert de médiation indispensable à l'immédiation de nos esprits avec

l'Esprit absolu. De Dieu, le devoir est commandement ; mais ce commandement n'a d'autre fin que notre ennoblissement, notre dignité ; en nous il est subi comme une provocation : dans l'urgence, comme une bouée de sauvetage à laquelle on se raccroche pour ne pas sombrer, dans la générosite, comme une voie ouverte qui nous invite à nous y élancer, toujours comme la direction à laquelle l'énergie mentale concédera sa puissance, si la volonté y consent. C'est en effet à celle-ci qu'il faut recourir dès qu'un obstacle à vaincre, serait-ce l'éloignement, intervient sur notre chemin et empêche le devoir-faire d'être remplacé par le laisser-faire.

Sur ces thèmes, cf. R. Le Senne, *Le Devoir* (th., Paris, Alcan, 1931) : sur la contradiction intérieure, pp. 69-260 ; sur les fonctions synthétiques de la conscience, pp. 364-520 ; sur le concours des fonctions dans la moralité, pp. 510-1.
Sur la spécification du devoir suivant les caractères. cf. R. Le Senne, *Mensonge et Caractère* (th. complém., Paris. Alcan. 1931), pp. 330-4 : à propos de la véracité.

De ces considérations résultent plusieurs conséquences :

a) *Il n'y a pas de devoirs facultatifs.* — L'expression de *devoir facultatif* est ambiguë. On peut donner à entendre par là qu'il y aurait des circonstances où il dépendrait de nous de faire ou de ne pas faire notre devoir, en opposition avec d'autres où ce devoir nous serait dicté. En ce sens l'expression est toujours fâcheuse ; car d'une part, si même nous nous en remettons, par exemple dans la discipline, à l'autorité d'autrui du soin de déterminer en quoi consiste notre devoir, cela n'exclut, ni la réflexion par laquelle nous reconnaissons cette autorité comme valable, ni celle par laquelle nous faisons passer l'ordre à ce degré de concret que sa réalisation exige, ni surtout donnons notre assentiment à l'ordre. La moralité, en son essence intime, est personnelle ou n'est pas. D'autre part il n'y a pas de circonstance où nous soyons dispensés de chercher et faire notre devoir. C'est un des sens où est vraie l'expression de Fichte : « Buvez et mangez pour l'amour de Dieu ». S'agirait-il de la recherche du plaisir, si le plaisir n'est

autorisé que comme valeur, il y a un devoir-être de la recherche du plaisir qui se change dans le devoir-sentir de l'art, mais il ne peut autoriser le plaisir du cocaïnomane ou de l'alcoolique. Il n'y a donc pas de devoirs facultatifs, au sens où il pourrait dépendre de nous, en tant que consciences empiriques, de faire ou de ne pas faire notre devoir.

L'expression ne prend donc un sens légitime que pour alléguer des cas où l'insuffisante connaissance d'une situation entraîne l'insuffisante détermination du devoir par lequel y répondre. En disant le devoir « facultatif », on signifie alors qu'il est laissé à la réflexion de l'agent éventuel de l'action d'en préciser la nature ; mais, par cette suspension, on ne diminue en rien sa responsabilité et on présuppose qu'au devoir de faire l'acte, quand il en aura déterminé l'essence, s'est ajouté préalablement le devoir de cette détermination. Même si, comme il arrive fréquemment, il reste, faute d'une précision suffisante, devant plusieurs partis possibles à peu près équivalents, il devra agir, et pour agir, chercher par quel détail un de ces partis doit être considéré comme supérieur aux autres.

b) *Il y a des devoirs émotionnels.* — Le plus grave défaut de l'intellectualisme c'est, en devenant humain, de substituer à la complexité des réalités concrètes qui doivent être intelligibles, si la réalité l'est, des formes pauvres qui ne peuvent par la suite que paraître brutaliser l'expérience. En marquant que le devoir est essentiellement général, Kierkegaard en marque l'insuffisance ; mais seulement si on le laisse général. C'est ce que l'on ferait par exemple si l'on soutenait qu'une mère doit aimer son enfant parce que le devoir l'exige, et non parce qu'elle l'aime. Il est évident que cette obligation qui nous choque implique le discrédit de l'amour par rapport à la règle, comme si l'amour, où il est d'accord avec toutes les règles et y ajoute l'énergie de les appliquer, n'était pas supérieur à ce qui peut n'être qu'une règle pauvre et sèche. Dès lors il faut prendre garde que le devoir-faire n'est

qu'une spécification du devoir universel et que le devoir-sentir et le devoir-aimer, sans avoir de droits contre le devoir-faire, en ont à côté de lui et en collaboration avec lui, au point que ce peut être la règle qui apparaisse éventuellement à cause de son insuffisante détermination, comme immorale en comparaison avec le sentiment.

Pour éviter ces erreurs morales, le mieux est donc de distinguer entre devoirs *formels* et devoirs *émotionnels* comme deux branches du devoir. Ils s'opposent comme la généralité et la vicinité. Formellement le percepteur doit exiger le même impôt de tous les hommes rentrant dans l'extension du concept établi par le législateur ; dans ce cas l'homogénéité de la généralité prévaut. Émotionnellement nous avons des devoirs envers un hôte, un ami, quelqu'un qui s'évanouit près de nous, pour cette unique raison que le voisinage institue entre eux et nous des rapports qui n'existent pas entre nous et d'autres individus de la catégorie à laquelle ils appartiennent. La justice est un devoir formel, la trahison, un crime émotionnel. Le traître rompt unilatéralement des liens qui l'unissent à des compatriotes, des amis, il abuse de leur confiance après en avoir profité : il tranche brusquement des rapports spatiaux, comme le désespoir coupe dans le temps. Il viole un devoir émotionnel et l'on comprend ce Pitt qui, à la Chambre des communes, s'est un jour excusé et presque accusé de voter contre son parti. En tant que formel, le devoir unit des hommes à raison de leurs déterminations ; le devoir émotionnel le fait à raison de leurs situations. Les devoirs formels et les autres réclament également notre fidélité : les uns, une sorte de fidélité de raison, contractuelle ou institutionnelle, les autres, une fidélité de cœur, plus soucieuse de sincérité que d'exactitude. La mère idéale unit le devoir-faire au devoir-aimer parce qu'elle fait les actions qui sont les meilleures pour son enfant et parce qu'elle lui donne une affection à laquelle aucune réglementation ne peut suppléer.

c) *Il y a des devoirs envers soi.* — On pourrait soutenir aisément que tous nos devoirs sont des devoirs envers nous-mêmes en ce que le devoir médiatise universellement l'élévation du moi empirique au niveau du moi de valeur. Ainsi le devoir est essentiel à la morale en ce qu'il exprime cet ordre universel que nous devons, non nous complaire en ce que nous sommes, mais nous perfectionner sans cesse autant que nous le pouvons. Mais il est non moins évident qu'au moment où l'on oppose les devoirs envers soi aux devoirs envers les autres ou aux devoirs impersonnels, comme le devoir envers la vérité, cette opposition présuppose qu'on considère les uns et les autres sous des aspects différents. Il y a donc à autoriser les devoirs envers soi comme tels. — Or cela est aisé, à partir de ce qui vient d'être dit, si l'on songe non seulement que le moi est formellement un des hommes, rentrant comme tel dans l'extension de l'humanité et qu'il a par conséquent les droits universels des hommes, mais encore qu'il est pour lui-même le plus prochain des prochains, de sorte qu'il comporte avec lui-même des rapports émotionnels qui fondent des devoirs. C'est évidemment lui qui doit soigner sa santé, commencer son instruction et son éducation ; mais cet amour de soi ne se distinguera pas de l'amour des autres et de l'amour de Dieu s'il se compose avec un souci incessamment renouvelé de tourner cette charité qui commence par soi-même en bienfaisance pour autrui. Il reste que la morale ne peut exiger de l'homme qu'il se méprise. Nous avons le devoir d'être heureux pour aider les autres à l'être. L'Église, écrit Kierkegaard, a toujours considéré la *Schwermut*, la mélancolie, comme un péché mortel.

NIETZSCHE : *la force.* — De toutes les manières dont le devoir peut être tiré de sa formalité vers la réalité, il y en a une que l'on peut mettre directement dans sa postérité parce qu'elle ne semble ajouter au devoir que l'énergie indispensable à sa puissance : c'est celle qui consiste à faire de la force le principe moral.

De ces morales on peut tout de suite distinguer *deux* espèces : celle où la force est laissée à la disposition de l'individu qui la possède : c'est le cas de la morale nietzschéenne ; et celle où elle est mise à la disposition d'une autorité indépendante de l'individu, par exemple l'État. Nous ne considérerons que la première forme, car la seconde relève plus du droit et de la réflexion sociale que de la morale.

Le principal ouvrage en français sur Frédéric Nietzsche est celui de Ch. ANDLER *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (Paris, Bossard, 6 vol., 1920-31)

T. I : « Les précurseurs de Nietzsche » :
II : « La jeunesse de Nietzsche » ;
III : « Le pessimisme esthétique de Nietzsche » ;
IV : « La maturité de Nietzsche (jusqu'à sa mort) » ;
V : « Nietzsche et le transformisme intellectualiste » ;
VI : « La dernière philosophie de Nietzsche » : le renversement des valeurs.

Cf. t. III, 2e éd., p. 25 : la phil. de Nietzsche comme théorie de la civilisation ; id., pp. 16-17 : les deux « inspirations créatrices » de N. :
La première, depuis la découverte de Schopenhauer à 1872 ;
La seconde, à partir de 1881 ;
sur le devoir dans le 1er système : le devoir est d'origine sociale, mais il y a une moralité supérieure faite de génie lucide et sincère ;
Id., p. 240 : le dionysisme comme instinct de vivre, l'apollinisme comme instinct de connaître.

Le t. VI qui porte sur la dernière phil. de N. est le plus intéressant : le liv. I se rapporte au Zarathoustra, le liv. II traite des valeurs de décadence, le liv. III des valeurs de renaissance : N. combat « l'étiolement intérieur » (pp. 323-4) ;
Sur la critique de Kant par N., cf. ANDLER, VI, pp. 233-238 : contre l'universalité, « Fais ce que toi seul peux faire » ;
Sur la critique de Schop., dans la 2e phil., VI, pp. 238-240.

1° Dans la philosophie classique, par exemple par Descartes, il a été souvent insisté sur la « force d'âme » ou la générosité, ou encore sur la magnanimité ; la notion de force a chez les modernes un autre sens, non plus intime, mais manifesté ; il s'agit d'une force qui se développe dans des œuvres, et éventuellement s'impose aux autres. On peut la relier au devoir kantien en observant que le devoir devient une relation de commandement social quand il lie deux hommes. Ainsi dans un fragment posthume Nietzsche écrit : « Die schwächen Menschen sagen « Ich muss » ; die stärken « Er muss ». « Ce texte contient l'essence des deux morales qu'oppose N., la morale des esclaves et celle des maîtres. Ce sont les

maîtres qui intéressent N. car ils feront l'avenir, le Surhumain. Ils sont originaux, mais Nietzsche n'est pas un anarchiste : les héros forment une société, mais dont les membres, au lieu de s'unir par la pitié, s'unissent dans la joie, éventuellement de se combattre. Ce sont eux qui créent les valeurs. Car c'est Nietzsche, qui, sans en avoir eu peut-être nettement conscience, a inauguré la philosophie de la valeur, qui devait être un des événements les plus importants de la pensée contemporaine.

Nietzsche est resté schopenhauerien ; mais il a retourné le signe de la philosophie de Schopenhauer : au lieu d'enseigner la négation de la Volonté, il en prêche l'exaltation ; mais chez lui comme chez Schopenhauer la Volonté ne travaille, ni par, ni pour un principe spirituel. La pensée de Nietzsche est exclusivement terrestre ; et, comme la mort fait esthétique tout ce qu'elle doit anéantir, cette morale de la puissance reste en son auteur un rêve de son impuissance. Nietzsche a été un grand poète, c'est un « impressionniste de la philosophie » (ANDLER, t. VI, p. 387) et sa pensée garde la vanité de l'imagination pure. — Ce jugement retourne contre lui cette critique existentielle de la morale dont les « moralistes » français lui ont fourni le modèle, mais qu'il a enrichie et approfondie : elle constitue un des plus beaux chapitres de la réflexion morale ;

2° Nietzsche n'est pas *responsable* de l'utilisation de sa morale par le pangermanisme : il n'a adoré ni l'État, ni les masses ; mais il en a été une des *causes*, car il lui a fourni un certain nombre de thèmes et de formules. Comme la doctrine de la force politique et militaire ressortit plus à la politique qu'à la morale, nous nous contenterons de renvoyer à deux ouvrages sur le pangermanisme et le national-socialisme :

De Ch. ANDLER, *Le Pangermanisme philosophique (1800-1914)* (col. de docum. sur le pangermanisme, Paris, Conard, 1917, 398 pages) : préf. d'Andler ; sur Fichte, pp. 5-34 ; sur Hegel, pp. 35-58.

Edmond VERMEIL, *Doctrinaires de la Révolution allemande de 1918-1938* (Paris, F. Sorlot, 1938, 388 pages).

Sur la morale de la force. — « La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. » Ce mot définitif de Pascal (*Pens. et opusc.*, pet. éd. Br., p. 470) fonde le jugement sur la morale de la force. Le droit, c'est-à-dire la pure idée de justice, a une force par soi-même ; mais faible si elle n'est sanctionnée ; encore séparée de l'expérience ce n'est qu'un possible de sorte que, sans la force, le droit n'est qu'ombres humaines usant d'ombres de choses, un monde dans les limbes.

Il faut donc admettre que la force est une valeur. Sans elle, rien ne peut naître, rien se maintenir, rien prospérer. Elle est cette valeur qui sert de vigueur à toute valeur ; et rien ne serait plus dommageable à la moralité que de défendre une morale de la faiblesse. En faisant du courage l'âme même du sentiment moral, nous accorderons à la force ce privilège d'être à l'origine de la manifestation de toute valeur ; mais c'est à la force intime.

Si cependant l'énergie morale, comme la morale, est pour la moralité, il en sera de la force comme de toute autre valeur. La tient-on pour la seule valeur, en fait-on toute la valeur, elle n'est plus que le nom d'une passion, dommageable entre toutes, puisqu'en cherchant à devenir de plus en plus forte, elle doit devenir de plus en plus destructrice. Si la force n'est que pour la force, si elle s'anime d'une accélération que rien ne modère plus, elle s'absolutise ; et elle devient la mortelle ennemie de toutes les autres valeurs avec lesquelles elle devrait convenir, jusqu'à ce qu'elle atteigne au terme de sa puissance de négation en épuisant celui qui en tire son orgueil, plus vite encore que ceux dont il en fait les victimes.

Pascal encore a d'un mot défini la force morale : « Le propre de la puissance est de protéger. » (*Id.*, p. 474.) C'est à elle seule que convient le nom de courage, car ce ne serait plus autrement que fureur. Pas plus que le bonheur, la grandeur ne s'obtient en

la voulant, et même en la violentant ; elle ne se donne qu'à ceux qui se dévouent à la valeur. Il n'y a d'avenir que pour la force qui se fait aimer.

Dans *The Philosophy of Loyalty*, J. ROYCE oppose vivement l'homme qui vit pour obtenir le pouvoir et celui qui vit pour être loyal à une cause (2e conf., Individualisme), pp. 84-92 : « Napoleon's loyal soldiers won indeed their goal when they died in his service. But he lost » (p. 91).

La morale de la recherche du pouvoir est particulièrement critiquée dans l'ouvrage de Philip LEON, *The Ethics of Power* (1935, Londres, Allen et Unwin).

F) MORALES DU SOI

Les morales qui viennent d'être considérées ont ce caractère commun qu'elles réfèrent la moralité à l'une des fonctions psychologiques du moi, de sorte qu'elles n'ont plus qu'à en définir l'usage moral. Ainsi le plaisir noble pour le plaisir, l'intérêt bien entendu pour l'intérêt, pour la réflexion, la raison, pour le sentiment, le sentiment généreux, enfin pour la volonté, le devoir. Dès que l'on a refusé de réduire le moi à l'une de ses fonctions à part des autres, il devient naturel qu'on assigne le moi lui-même comme idéal à sa propre activité. On doit alors opposer au moi donné un moi à réaliser, un soi. La morale nous y invite puisqu'il lui est essentiel d'opposer l'idéal au réel ; mais elle commence dès la vie la plus naïve, puisque nous souffrons quotidiennement de notre limitation et de notre ignorance. On entre ainsi dans les morales de la réalisation de soi.

Ce principe a été immanent, quelquefois formulé, dans toutes les morales du bien, hédonistes ou rationnelles, par suite de ce fait qu'elles ont toujours conçu la moralité comme une activité individuelle. Platon, en demandant à l'homme de réaliser l'équilibre de lui-même, Aristote, en lui assignant pour but sa « fonction propre », Épicure, en élevant l'hédonisme jusqu'à une morale de la sagesse intellectuelle, admettent déjà que l'humanité ait pour fin l'humanité en un sens supérieur du mot. Mais un caractère de ces morales diminue gravement la portée de cette constatation : c'est leur objectivisme. C'est en vertu d'une nécessité naturelle

que l'homme est invité à poursuivre son développement propre, tout comme le chien doit être chien et le cheval cheval. Cela ne prend jamais le caractère d'une vocation, dont la raison serait en l'originalité de l'homme, et plus particulièrement de tel individu comme tel, comme il convient si l'esprit pose sa propre loi ; de sorte qu'après tout c'est plutôt parmi les sophistes et les sceptiques que l'on trouverait les précurseurs de l'individualisme moderne. Il faudra que le christianisme ait apporté le sentiment de l'absolu de la personne, puis que l'idéalisme ait mis en valeur la supériorité infinie du moi sur tous ses objets, enfin que le libéralisme moderne ait permis aux différences individuelles, non seulement de se faire valoir, mais d'obtenir la reconnaissance de leur prix, pour que la pensée arrive nettement à faire du moi, non seulement du moi comme idée de l'harmonie de ses actions, mais du moi en tant que tel moi distinct, qualitativement ou existentiellement, des autres, le but moral de la vie, pour que la perfection ne soit pas entendue comme l'assimilation du moi au parfait, mais comme l'expression du parfait par le moi.

L'anarchisme. — Pour éveiller la conscience expresse de soi, il faut qu'un principe nie les autres et se présente provisoirement comme le seul valable. Il devait donc arriver que le moi cherchât la reconnaissance de sa propre valeur en s'opposant à ce qui pouvait se proposer à lui du dehors. L'anarchisme est cette morale qui définit le moi comme la seule source légitime de soi, et même souvent privilégie les traits différentiels par lesquels un moi se fait, relativement ou même incomparablement, autre que les autres.

Si l'on veut étudier quelques échantillons divers d'anarchisme, philosophique et moral, on pourra lire GODWIN, qui a professé l'anarchisme rationnel, Max STIRNER l'anarchisme singulariste, William MORRIS, l'anarchisme esthétique, KROPOTKINE, l'anarchisme humanitaire.

William GODWIN (1756-1836) : son principal ouvrage *The*

Inquiry concerning Political Justice and its influence on general virtue and happiness (1793) a eu un grand retentissement. L'idéal de Godwin est qu'aucune action externe ne vienne troubler le développement de la raison en chacun de nous. « Man is a rational being. » Mais notre nature est souvent corrompue par le contrôle de l'homme par l'homme. Sa principale forme est l'État : « Government by its very nature counteracts the improvement of original mind. » Il faut donc le supprimer ; mais ce ne sera pas par la violence, c'est la discussion qui dissipera les contraintes de la famille, des enseignements d'État, de l'État, des peines judiciaires, de la propriété accumulée, du mariage.

Sur G., cf. DOLLEANS, *Un essai de psychologie historique : William Godwin* (*Rev. Méta. Mor.*, mars 1916) : à propos de l'ouvr. d'Henri ROUSSIN sur William Godwin ; cf. indic. bibl. dans l'art. de DOLL., pp. 382 sqq.

Dans *L'Unique et sa propriété*, Max STIRNER (bibl. p. 83) à l'extrême-gauche hégélienne, a défendu une doctrine de la souveraineté de l'égoïsme, qui a consisté essentiellement à substituer au moi absolu de Fichte le moi individuel, incomparable à tout autre en tout homme. Son ouvrage est moins une philosophie qu'une confession, une profession de foi en lui-même, une revendication ardente, afin d'écarter la prétention de tout ce qui, humanité, État, Patrie, divinité, voudrait se substituer à la souveraineté absolue du moi sur lui-même. Celui-ci n'a besoin de rien pour se la conférer ; il est censé se suffire. La ressemblance avec autrui est niée : « *Ich bin nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern der alleinige Ich : ich bin einzig.* » La société ne doit être qu'une association d'Uniques.

En insérant ici le nom de l'artiste, poète, ami de Burne-Jones et de Ruskin, William MORRIS (1834-96), c'est à son ouvrage *News from nowhere* que nous référons. Il peut être pris comme exemple des utopies morales. L'auteur y narre une révolution socialiste qui est supposée s'être passée en Angleterre et décrit,

non les institutions, car il n'y en a guère, mais les coutumes et les mœurs de la société charmante qui a remplacé la nôtre et où le souci d'embellir la vie, qui a fait de Morris un de ceux qui ont renouvelé l'art de la décoration en Angleterre le siècle dernier, unit hommes et femmes. La délicatesse morale y est devenue telle qu'il faut consoler les criminels qu'un moment d'aveuglement a jetés au crime pour que leurs remords ne les poussent pas à s'en punir eux-mêmes par le suicide.

De M., *The collected Works of W. M.* (Londr., 1910 sqq., 24 vol.). De larges extraits de *Nouvelles de nulle part* ont été publiés dans deux petits vol. de la *Biblioth. socialiste*, nos 11 et 12 (Paris, Soc. nouv. de Libr. et d'Edit., 1902).

Nous n'avons pas à considérer l'anarchisme politique des Russes, tels que BAKOUNINE et KROPOTKINE. Nous ne retiendrons ici que l'œuvre éthique de ce dernier ; elle est principalement constituée par le dernier livre qu'il ait écrit, auquel il faut ajouter son introduction biologique. Celle-ci est *L'Entr'aide, un facteur de l'évolution* (trad. de l'anglais en franç. par L. Bréal, Paris, Hachette) : elle est consacrée à établir, contre certains darwiniens, que l'évolutionnisme n'est pas nécessairement pessimiste. Darwin le premier a montré que, parmi les facteurs de la survivance, s'exerce, dans beaucoup d'espèces, l'instinct de sociabilité (cf. *Entr'aide*, chap. I et II). — Dans la première partie de l'ouvrage de morale qu'il a écrit vers la fin de sa vie, *L'Éthique* (trad. Marie Goldsmith, Paris, Stock), Kropotkine passe en revue les diverses morales en prononçant sur leur valeur d'après l'importance qu'elles ont attribuée à la sociabilité en nous. D'après la morale même qui y fait suite, Kr. reconnaît trois degrés de la moralité : d'abord la sociabilité originale et naturelle en l'homme, puis l'élaboration de cet instinct par la réflexion qui dégage les deux idées de justice et d'égalité, enfin la générosité. Cette morale s'apparente par l'anarchisme des conclusions sociales à *L'Individu contre l'État* de SPENCER, et, par la part faite à l'expansivité du cœur humain,

à la morale de la vie, et particulièrement de l'amour du risque de Guyau. S'opposant en même temps aux morales « transcendantes » et à l'évolutionnisme de la lutte pour la vie, Kropotkine reproche au kantisme de professer l'incompréhensibilité et la transhumanité du devoir et d'admettre un principe formel, au lieu de chercher la source « réelle » du sentiment moral. — Il n'a pas pressenti que l'acte par lequel l'esprit se fait une immanence est corrélatif, expressément chez les moralistes conscients de la dualité de la conscience, implicitement dans les propos de ceux qui ne s'en aperçoivent pas, d'un autre acte par lequel est supposée une transcendance. Il faut ajouter que, de l'aveu même de Kropotkine, la sociabilité n'est pas seule dans le fond instinctif de la nature humaine et que par suite la vie morale doit comporter des aspects de confiance, mais aussi de sévérité.

On peut rapprocher de ces doctrines les expressions de l'individualisme de certains Polonais, tels que Lutoslawski, qu'on peut situer à la transition de l'anarchisme et de l'idéalisme personnel (cf. ci-dessus, p. 101).

Sur l'anarchisme

L'anarchisme résulte facilement de la susceptibilité du moi. Quand celui-ci a été blessé, il cherche à se restituer sa pureté intacte en niant tout ce qui a pu le léser. Si l'on ajoute qu'en substituant l'expression d'une réalité mentale, à commencer par celle du moi lui-même, à son épreuve, on se trouve sortir de cette épreuve, quelquefois au point de l'oublier presque entièrement, on conclura qu'en substituant l'idée du moi propre au moi, l'anarchisme ne donne qu'une satisfaction illusoire au besoin qu'il croit servir. Il est légitime que le moi recherche sa rationalité comme y tend Godwin, sa singularité comme la revendique Stirner, sa délicatesse artistique et morale comme le rêve Morris, sa bonté comme le désire Kropotkine ; même en tant que l'anarchisme ramène vers la responsabilité de nous-même, il est précieux. Mais aucune de ces qualités, ni aucune autre, n'est parfaitement et

immédiatement donnée au moi ; il a toujours beaucoup à faire pour atteindre à la valeur dont il a la vocation et c'est tout autre chose que de répéter qu'il a le droit d'être tel ou tel. En outre il n'a chance d'y réussir qu'à la condition de s'adapter aux conditions objectives ou de puiser aux sources spirituelles qui s'offrent à lui ; car s'il est vrai que nul objet, nulle valeur ne peuvent être que par et pour les sujets, et notamment pour celui qui éprouve en lui-même l'absolu de l'existence, il l'est aussi que le sujet se volatilise à proportion de la négativité avec laquelle il rejette ce qui doit lui fournir l'étoffe et l'aliment de sa vie. L'essentiel, ce n'est pas de s'affirmer contre les autres, c'est de devenir soi : on ne le peut qu'avec peine et avec l'aide de secours étrangers, ceux de la nature ou d'autrui, pour ne pas parler de ceux de la grâce. L'anarchisme suppose établi ou proche le règne des fins. Dans la mesure où les vices de la société nous en éloignent, la critique anarchiste est fondée : encore ne doivent-ils pas nous faire oublier les nôtres, car s'il les néglige, l'anarchisme doit paraître superficiel et vain. La moralité est indispensable parce que nous sommes aussi loin d'une condition édénique, que les hommes ont toujours située dans un jardin, perdu ou promis, que d'une condition tragique, qui serait la contradiction faite déchirement croissant, l'Enfer. En réalité notre condition morale est dramatique : elle ne peut se satisfaire de l'anarchisme, qui suppose toujours la difficulté absente ou artificielle, comme si elle n'avait pas sa raison définitive dans l'inadéquation de notre limitation, dilatable, mais inaliénable, à l'exigence infinie qui nous anime.

La morale anglo-saxonne de la self-realization

Ce sont les sensibilités assez vulnérables qui en général tirent le personnalisme vers l'anarchisme : le moi facilement blessé reconnaît ses différences et les accentue, les défend, même les revendique au delà de ce qu'elles valent. Au contraire la tranquille

confiance dans la recherche de soi doit faire que le moi aille vers soi, sans se préoccuper de savoir si ce soi qu'il cherche sera semblable ou différent de celui d'autrui. En ce sens c'est parmi des idéalistes ou des personnalistes anglo-saxons que l'on trouve les moralistes les plus purs de la réalisation de soi : T. Hill GREEN, Bernard BOSANQUET, F. H. BRADLEY, James SETH, B. P. BOWNE et d'autres.

Bibliographie : de GREEN, cf. ci-dessus, p. 92 ;
De BOSANQUET, *The Principle of individuality and Value* :
The Value and Destiny of the individual ;
De BRADLEY, *Ethical Studies*, 2e éd., 1927 :
essay II : Why should I be moral ? (reproduit dans *The classical moralists* de Benj. RAND) : la moralité a pour fin la self-realization (p. 64), ce qui veut dire que le moi se vise comme un tout et un tout infini. — La partie la plus profonde de l'essai est l'analyse de la notion d'infini et la reconnaissance de l'infinité de l'esprit en connexion avec sa finité : « The mind is *not* finite just because it knows it *is* finite » (p. 75). L'infini est l'unité du fini et de l'infini : ce qui signifie que l'infini existe deux fois, d'abord comme opposé du fini, nié par lui et le niant, de sorte qu'il doit se développer comme un infini de progression, puis comme enveloppement de cette opposition du fini et de l'infini : dans l'infini ainsi éminent you can distinguish without dividing : qui n'y reconnaîtra l'esprit conscient de lui-même qui, enveloppant tout, ne peut que poursuivre la réalisation de soi ?

La question est reprise avec l'essay V, car il faut chercher ce que veut dire cette réalisation du moi. Le titre de cet essai indique la morale qu'il esquisse : My station and its duty : contre l'hédonisme, l'ascétisme, le devoir formel qu'il vient de réfuter, Bradley définit ce qu'il cherche, un universel concret et objectif. Il le trouve en observant que l'individu n'est que par la communauté où il est né, dans une certaine famille, un certain Etat, etc., de sorte que la société n'est ni un total d'individus, ni à part des individus : « Moral institutions are carcasses without personal morality and personal morality apart from moral institutions is an unreality, a soul without a body » (p. 178). La moralité consiste pour l'individu à se concevoir comme l'agent du tout en se réalisant lui-même comme le tout. La seule question morale est : Am I fulfilling my appointed function or not ? (p. 181).

Pp. 189 sqq., examen des objections ; p. 202, les contradictions irréductibles : elles forcent à dépasser le niveau de la morale ; cf. essay VII, selfishness and self-sacrifice : le sacrifice est encore de l'ordre moral, il résulte de ce que l'homme est contradiction et doit se transcender sans cesse ; mais (Concluding remarks) « religion is more than morality » (p. 316).

Quelques-unes des thèses principales de Bradley en morale se retrouvent dans *Appearance and reality*, a metaphysical essay (1re éd., 1893 ; 9e éd., 1930, Oxford, Clarendon Press), au chapitre XXV, *Goodness*, pp. 355-402.

Particul. pp. 365-70, la self-realization y est présentée avec ses deux aspects de self-assertion et de self-sacrifice.

Ces morales sont composées essentiellement de trois éléments :

1° Elles procèdent du sentiment qu'aussi bien l'universalité abstraite du devoir que les facteurs psychologiques dont on peut

faire les ressorts de la moralité sont nécessairement partiels et que par suite il faut élever la personnalité au-dessus d'eux. La passion, c'est à l'intérieur d'un esprit la partialité, l'*onesidedness*, répète Bradley, l'abstraction, serait-ce la partialité de l'impartialité théorique ; elle ne peut être surmontée que par l'intégration de plus en plus intime et de plus en plus ample de toutes les fonctions du moi dans son activité morale ;

2º De la personnalité ainsi reconnue il faut ajouter qu'elle est plus qu'une résultante, plus que l'effet d'un concours de forces organiques. L'individu ne peut être une personne que par son activité et sa moralité. La personnalité n'est pas de l'ordre de la nature, mais de celui de la valeur. Le corps lui fait une situation ; mais c'est au moi à en faire un poste, c'est-à-dire une condition dont il est attendu qu'il la tournera en occasion d'une activité supérieure. La personnalité ne reste telle qu'en visant ce qu'elle n'est pas encore ; elle doit se transcender sans cesse ; penchant, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, elle fait tout ce qu'elle fait en vue d'une harmonie plus vaste et plus haute ;

3º Enfin cette personnalité est inconcevable, tant dans ses conditions que dans sa destination, à part de la communauté. De celle-ci encore il faut dire qu'elle n'est un état donné que pour devenir un idéal poursuivi ; mais sans elle l'individu est destitué de sa réalité et de sa vocation, comme elle s'atrophie elle-même si elle ne fait que réduire l'homme à la condition d'instrument. Ni poussière, ni bloc : un concours de libertés où le tout invite les parties à se faire soi-même et à faire la société meilleure ; les éléments ne s'y distinguent pas pour s'ignorer ou se combattre, mais pour se mutuellement favoriser. Quand le *personal welfare* rencontre le *social welfare*, la moralité est atteinte : chaque personne est elle-même où les actions des autres viennent converger avec la sienne.

Ces principes sont évidemment, par la place qui est faite à la vocation personnelle, susceptibles de se nuancer très diversement. On peut juger différem-

ment de la valeur morale de GŒTHE : il reste que, sur un fond de spinozisme, c'est cette perfection d'une âme sollicitée dans les sens les plus divers qu'il a cherchée.

On peut en juger d'après la thèse d'H. LOISEAU, *L'Evolution morale de Gœthe*, les années de libre formation (1749-1794) (Paris, Alcan, 1911), p. 773 : s'il y a « une morale de Gœthe ». « Me développer moi-même tel que m'a fait la Nature, fut obscurément, dès mes jeunes années, mon désir et mon dessein ». écrit Wilhelm Meister à son ami Werner (p. 777).

Cela n'implique nullement la complaisance pour soi

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch selbst, der sich überwindet.

On trouvera des indic. bibl. relatives à Gœthe dans l'avant-propos de l'ouvr. de LOISEAU ; dans l'avant-propos (p. X) de Henri LICHTENBERGER, *Gœthe* (t. I. Paris, Didier, 1937) et dans la bibl. d'UEBERWEG, III (12e éd., 1923), pp. 753-755 sur le spinozisme de Gœthe, *id.*, pp. 615-6.

Sur la morale du soi

On voit facilement les deux objections principales que provoquent ces morales :

1° L'exemple de Gœthe, qui a été si souvent accusé d'égoïsme, suffit à montrer que l'indétermination du moi à réaliser, même si cette réalisation comporte difficulté et effort, peut permettre un égoïsme supérieur, napoléonien, qui, pour relever éventuellement du génie, n'en est pas moins immoral par ses effets destructeurs. La liaison même entre le moi et la communauté ne le réhabilite pas, car il peut arriver alors que la communauté soit corrompue par le héros perverti et entraînée dans le sens de ses passions et non dans celui de ses vertus ;

2° C'est que cette morale, si elle n'est pas suspecte de déifier le sujet donné puisqu'elle lui demande de se surmonter, l'est tout de même d'oublier la part de l'objectivité et des autres valeurs dans la vie morale. Il faut que l'homme, le soi se réalise ; mais il faut aussi qu'il réalise, soit dans la nature, soit en lui-même. Le moi n'est pas seulement pour lui-même, il est pour quelque chose, hors de lui, et en soi ; et il n'est jamais sans danger, pour le bonheur comme pour la moralité, de fixer l'attention sur soi seul, au lieu de la tourner vers ce que l'on doit instituer ou inventer. La meilleure manière de réaliser le soi est d'ordinaire de ne pas y penser : il se trouve, non comme un objet substitué par lui à

tout autre, mais dans l'épreuve de ce qu'il fait ; et c'est la grandeur de cette épreuve qui fait sa propre noblesse.

Sujet et personne

Ces considérations sont inspirées par le sentiment commun à presque toutes les morales, qui est la peur d'autoriser la complaisance du sujet pour lui-même. Il y a un moi avide qui est le moi haïssable. La bassesse morale a un sens, c'est l'âpreté à rechercher tous les avantages pour soi en corrompant toutes les valeurs, y compris celle du moi, et en en faisant ainsi autant de valeurs négatives. Cette âpreté est molle chez le paresseux, qui ne veut s'efforcer pour rien ni pour personne ; elle est brutale chez l'ambitieux qui n'a d'ambition que matérielle : chez les deux le sujet se fait la fin de son action. Il n'y a au contraire de moralité que par le mouvement vers l'universel et, si cet universel doit être concret, il n'en commande pas moins impérativement de bien agir. Par conséquent il n'est pas douteux que, dans le domaine de l'action comme dans celui de la connaissance, ou de l'amour, et même de la beauté, tout ce qui est subjectif, c'est-à-dire dépend arbitrairement du sujet, de sa situation, de sa limitation, de ses faiblesses, est à éliminer par l'action.

Mais cette conclusion, si traditionnelle, si simple et si forte, rencontre des difficultés inexpugnables :

1. La première, c'est que le sujet, avec la meilleure volonté du monde, ne peut cesser d'être sujet : il est limité, et cette limitation ne l'abandonnera pas. De même que, dans la connaissance, il pourra passer d'un point de vue plus étroit à un point de vue plus large, changera de subjectivité, mais ne pourra se passer de point de vue, de même ce serait attendre du sujet qu'il devînt Dieu, et Dieu solitaire, que de supposer qu'il transcendât toute subjectivité ; et à cette extrémité, il n'aurait plus besoin de morale. Comment donc condamner le sujet ?

2. Cette subjectivité inaliénable entraîne cette conséquence qu'aucun homme ne peut faire que sa subjectivité ne l'oblige. Celui qui voudrait donner du pain à tous doit d'abord se nourrir pour en avoir la force ; celui qui élève des enfants pour le bien doit d'abord soigner les enfants qui sont ses enfants. La singularité de notre situation est une condition au moins aussi pressante sur nous que l'universalité de notre vocation. Celui qui prétendrait la méconnaître, la manifesterait encore ; et, dans la mesure où par un forcement il la trahirait, comme fait l'homme dépourvu de tout sens pratique ou le politicien étourdi, celui-là quand il se ruine, celui-ci quand il désarme son pays dans la menace d'un danger, il trahirait la moralité en l'invoquant. « Se détacher de soi » peut être un idéal, mais tout idéal est dangereux par son abstraction, car si l'on poursuit l'idéal fanatiquement, on réduit l'avenir tel que l'existence devrait le faire à la misère d'une détermination qu'on prétend lui être équivalente.

3. Enfin si le sujet est à supprimer en ce qu'il comporte de négatif, il est à estimer en ce qu'il comporte de positif. A la limite l'objectivisme pur conseille la mort : il amène à se faire vérité ou qualité, comme si la vérité et la qualité pouvaient être autrement que par et pour nous. Il y a une distance incommensurable du plus grand des objets à l'infinité d'un sujet. Si le physicien doit s'anéantir dans la connaissance de la matière brute, et cette connaissance ne se distinguer en rien de son objet, que ne se fait-il tout de suite matière brute en se tuant ? En fait la vérité et n'importe quel objet ne sont à rechercher que comme valeurs et il n'y a de valeurs actuelles que par l'Esprit qui les émet, et aussi par les sujets qui les éprouvent.

Dès lors ce n'est plus purement et simplement pour l'objectivité que vit le sujet. Il y a des cas, par exemple dans la discussion d'un témoignage, où c'est l'objectivité qui doit être la fin du sujet ; mais il y en a d'autres où l'objectivité est mise au service de fins subjectives, comme il arrive quand le savoir sert

l'amour. En fait l'objectivité (nous ne disons pas la valeur en tant qu'elle nous dépasse) manifeste encore la subjectivité, car elle lui est corrélative, puisque par sa détermination elle est liée à la limitation du sujet. Ainsi la vérité du savant est toujours séparée, incomplète, abstraite, c'est un fragment violemment arraché au tout de la vérité absolue dont l'unité est en définitive, non plus un objet, mais l'esprit. Objectivité et subjectivité sont donc deux termes inséparables d'une opposition dont l'unité vivante et spirituelle les comprend et dont elle doit user pour son propre essor, en convertissant leur antagonisme fréquent en faveur mutuelle.

C'est quand cette opposition est subordonnée et transcendée qu'apparaît *la personne*. La personne naît de la subjectivité, mais elle la dépasse, car elle l'accorde avec l'objectivité, en même temps qu'elle fait de l'objectivité le secours indispensable à la moralité et à la spiritualité de sa vie. Quelque chose de ce que le sujet comportait d'impuissance, d'impureté est écarté ; et dans cette mesure il n'est plus arbitrairement subjectif, mais personnellement conscient. Comme il n'y a pas de maximum, ni d'état final de la personnalité, une personne qui cesse de faire effort pour devenir une personne supérieure cesse immédiatement d'en être une. C'est moralement qu'il faut dire : *corpus mens momentanea*. C'est l'individu, le sujet, qui a un corps, en tant que ce corps le domine ; la personne en tant que telle est esprit pur, car son corps, n'étant plus fait que de déterminations dociles et perdues dans son action libre, n'est plus comme réalité extérieur à l'âme. Au centre de la personnalité la valeur, rassemblement des points de l'espace, ciment des instants, fait le moi tel qu'il doit être.

Sur l'opposition entre individu ou sujet et personne, on peut lire N. BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence* (Paris, Aubier, 1936) ; 5e méditation, § 1, notamment pp. 168, 173.

Il faudrait étudier, en comparaison avec cette opposition, celle qui est établie dans la phénoménologie entre le sujet situé et la subjectivité transcendentale ; cf. sur cette opposition : Gaston BERGER, *Recherches sur les conditions de la connaissance* (Paris, Presses Univers. 1941), chap. VIII et IX.

Naturellement nous maintenons ici que le sujet engagé et la subjectivité transcendentale, notion de théoricien, ne sont que des extraits et des abstraits du moi réel, relation de spiritualité et de détermination (cf. ci-dessus, pp. 323-4).

Reste la question, latente dans les débats qui viennent d'être résumés et que nous devons retrouver, au terme de celui-ci, comme au terme de beaucoup d'autres, puisqu'elle consiste à ramener à l'action morale : à quel signe, à quel critère reconnaîtrons-nous qu'une de nos décisions n'est pas exclusivement objective, comme l'exercice d'une pure loi du corps, d'un mécanisme coenesthésique ou cérébral, ni exclusivement subjective, comme une préférence illégitime, passionnelle ; mais qu'elle est personnelle et morale ? — On ne peut que répondre à la fois qu'il n'y a pas de critère et qu'il y en a cent mille. Il n'y en a pas, parce que le propre de la liberté c'est d'entraîner l'ambiguïté morale de tous les possibles. Considérons par exemple la raison. Par sa définition elle doit constituer un principe de discernement. Si on la définit par exemple, par l'impératif : *Fais l'action qui maintienne la proportion convenable avec une autre ;* cela implique que l'on ait préalablement défini, de manière transcendante à cet impératif, le convenable ; cela suppose aussi qu'on ne fasse pas intervenir la considération d'une troisième donnée, qui changerait la grandeur des proportionnels et ainsi de suite. La morale peut être de même le prétexte de l'hypocrisie et la substitution de la parole au devoir, un orgueil et un pharisaïsme ; on peut appeler désintéressement un alibi de la sottise et du fanatisme, la réduction des âmes à un esclavage, comme le courage de ceux qui suivent un conquérant ; l'ascétisme peut n'être pas autre chose qu'un suicide moral et ainsi de suite. Il n'y a donc aucune donnée qui nous dispense de doute et de réflexion. Mais le doute, qui est en son fond l'élaboration d'une relation, est fait pour plus haut que le doute ; et, s'il est moral, c'est quand il opère une gestation. Il est donc vrai aussi qu'on n'est pas fondé à faire, de ce qui vient d'être dit, aucune raison de scepticisme. La vie vit pour vivre, et l'espérance de s'élever est enveloppée

dans son exercice même. La santé morale consiste à être convaincu que les maux sont les conditions de la recherche morale et que celle-ci peut atteindre à ce qui est digne d'être recherché, la valeur. Aucune méthode ne dispense de l'aléa de cette recherche : il n'y a pas plus de machine intellectuelle à faire la moralité qu'il n'y en a à fabriquer la vérité, la beauté ou l'amour ; mais la familiarité avec la recherche morale, l'examen des facteurs objectifs qui s'imposent à l'action, le sondage par l'examen de conscience des forces subjectives qui nous animent peuvent et doivent approfondir et affiner en nous le tact de valeur, qui est notre âme même en tant qu'elle s'est faite morale ; et c'est dans ce tact que cent mille principes et faits viennent se composer pour en faire une moralité secrète et insinuante, d'où aucune morale ne peut qu'extraire des règles, chacune insuffisante par son abstraction. Ainsi le savant associe les vérités qu'il connaît dans sa science ; l'amant, les mouvements successifs de son amour dans un ravissement permanent d'aimer, l'artiste, tant de beautés qui l'ont réjoui dans l'admiration de l'harmonie et de la vie universelle. C'est ce tact, où tout vient se concentrer qui est la quintessence de la personne.

Nous n'avons pas à faire ici une revue des diverses formes du personnalisme français, américain, anglais ou allemand, qui déborde la morale. Plus près de celle-ci nous rappellerons, à titre d'échantillons, ceux de

Max Scheler qui définit l'intention de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle a. d. S., Niemeyer, 3e éd., 1927), ainsi dans la Préf. de la 2e éd., p. xi : « L'esprit qui détermine l'éthique exposée dans cet ouvrage, est l'esprit d'un strict Absolutisme et Objectivisme éthique. Dans une autre direction la position de l'auteur peut être nommée un « Intuitivisme émotionnel » et un « Apriorisme matériel ». Enfin, pour lui, le principe exposé que toutes les valeurs doivent être subordonnées aux valeurs personnelles, même toutes les valeurs réelles possibles, et aussi toutes les valeurs de communautés et d'organisations impersonnelles, est si important que dans le titre du livre il a caractérisé son travail comme un « nouvel essai de Personnalisme ». Cf. notamment dans l'ouvr. : Formalismus und Person, VI, p. 384.

William Stern a, dans ses trois volumes de *Person und Sache* (Leipzig, Ambr. Barth, éd. compl., 1923-4) édifié un idéalisme concret d'après lequel en opposition avec un idéalisme abstrait, c'est la personne et non l'idée, qui exprime « l'essentialité propre de tout être » (vol. III, p. xv). Ces deux idéalismes ont en commun la conviction que le réel est à chercher au-dessus du donné ; mais ils s'opposent en ce qu'ils conçoivent l'essence de ce réel comme impersonnelle ou personnelle.

Pour les Anglo-Saxons, on trouvera dans la thèse de Jean Wahl (cf. p. 95) toutes les indications souhaitables.

Le suicide

Puisque nous n'avons à traiter ici que de morale générale, nous ne dirons quelques mots du suicide qu'en ce qu'il manifeste à son extrême acuité la conscience comme contre-soi, c'est-à-dire l'opposition en elle entre le sujet et le moi de valeur qui commande sa propre réalisation. Dans le suicide, c'est le sujet empirique, avouant par le suicide son esclavage envers ses limites, qui supprime le moi de valeur, dont il étouffe les résistances à la tentation de se tuer. En trahissant le moi qui doit être, le moi qui est montre qu'en niant la réalisation de soi, il fait, de la complaisance envers son impuissance, la négation de soi.

C'est pourquoi la littérature morale a été de tout temps si abondante sur ce débat. Nous n'indiquons ici que quelques textes :

Platon condamne le suicide, avec dérogations dans les situations extrêmement difficiles de la vie : cf. référ. dans l'ouvrage de BAYET, *Suicide et Morale* (cf. ci-dessous), p. 284.

CICÉRON, *De fin.*, expose l'épicurisme : « Si [dolores] tolerabiles sint, feramus ; si minus, animo æquo e vitâ, cum ea non placeat, tamquam e theatro exeamus » (liv. I, XV, 49) ;

Id., le livre III expose le stoïcisme : « Et sæpe officium est sapientis desciscere a vita, cum sit beatissimus, si id opportune facere possit (quod est convenienter naturæ vivere) » (liv. III, XVIII, 61).

Cf. sur le droit au suicide « chemin de la liberté », chez SÉNÈQUE, *Epist.*, XII, XIII, LXX, LXXVII, et Marc-Aurèle.

On trouvera le résumé des textes fondant la condamnation du suicide par saint Augustin, dans Bayet, pp. 324-5.

DESCARTES, *Lettre à Elisabeth*, du 3 nov. 1645 : ... « Elle [la même raison naturelle] me semble nous enseigner que nous ne devons pas véritablement craindre la mort, mais que nous ne devons jamais aussi la rechercher. » Cf. autres textes dans Bayet, *op. cit.*, pp. 596-7.

MALEBRANCHE : « ... ce n'est pas qu'il soit permis de se donner la mort, ni même de ruiner sa santé. Car notre corps n'est pas à nous, il est à Dieu, il est à l'Etat, à la famille, à nos amis... » (*Traité de Morale*, II, chap. XXVII, 8 et 9.)

On connaît le passage de ROUSSEAU, dans la *Nouvelle Héloïse*, III, 21 : si tu es tenté de te tuer, fais une bonne action avant de mourir ; si cette considération te retient, elle te retiendra demain, après-demain, toute la vie. Cf. la lettre de R., du 24 nov. 1770 à un jeune homme tenté de se tuer.

De KANT, *Princ. métaph. de la morale*, trad. Tissot, p. 82 (Paris, Alcan) ; cf. ci-dessous, p. 486 ; RENOUVIER adopte la solution kantienne : *Sci. de la Morale*, pp. 31, 102.

Les deux ouvrages d'E. DURKHEIM (*Le Suicide*, Alcan) et de M. HALBWACHS (*Les Causes du suicide*, Alcan) relèvent de la sociologie plus que de la morale.

Nous n'allongerons pas cette liste de textes relatifs au suicide : on trouverait beaucoup d'autres références dans l'ouvrage d'Albert BAYET, *Le Suicide et la Morale* (th., Paris, Alcan, 1922, 823 pages).

Au cours de cet ouvrage, l'auteur oppose, dans leur rapport au suicide, la « *morale simple* » qui « condamne tous les suicides en principe et dans tous les cas » et une « *morale nuancée* », qui « plus souple, distingue entre les cas et va de l'horreur au blâme et à la désapprobation, de la désapprobation à la pitié, de la pitié

a l'excuse, à l'approbation, à l'admiration » (p. 23). Le discernement des raisons de leur prépondérance alternative paraît à l'auteur permettre la conclusion que « la morale nuancée triomphe avec les élites cultivées et éprises de liberté, la morale simple avec la masse asservie et sans culture » et qu'à partir de cette « loi éthologique », on peut prévoir que, sous réserve d'une chute dans la barbarie, la morale nuancée du suicide l'emportera sur la morale simple.

Ce qui soulève des objections graves : 1° L'emploi du langage objectif ne cache guère les préférences subjectives de l'auteur ; il faudrait donc avouer qu'on présente une morale normative ;

2° Kant condamne catégoriquement le suicide : faut-il le compter dans « la masse asservie et sans culture » ?

3° Si l'on articule la « morale nuancée » en un système d'impératifs devant être appliqués dans des conditions données, on revient pour chacun d'eux, dans ces conditions, à une morale sévère, catégorique et simple ; si on la laisse en fusion, on livre tout au bon plaisir des individus et la morale nuancée équivaut alors à la dissolution de la morale.

Comment devons-nous juger moralement le suicide ?

Avant de répondre à cette question, il convient de préciser l'entité morale à laquelle convient ce nom. De même que tuer, au sens de mettre à mort, comme fait le bourreau, n'est pas assassiner c'est-à-dire supprimer criminellement la vie d'autrui, il ne suffit pas qu'un homme intervienne parmi les causes de sa propre mort pour qu'il commette un suicide. Le capitaine de navire, qui n'a pas voulu quitter son bord avant le dernier de ses passagers et de ses matelots, bien que la vitesse avec laquelle son navire coulait ne lui eût laissé aucun doute sur ce qu'il adviendrait de lui s'il tardait à le quitter, est *une cause* de sa propre mort : il n'en est pas l'auteur *responsable*. Son acte n'est pas moralement un suicide, c'est un sacrifice. Quand donc nous avons à faire à l'entité morale du suicide, c'est que non seulement le suicidé savait que la manière dont il se comportait volontairement devait entraîner sa mort, et que celle-ci était sa fin dominante, c'est-à-dire qu'il avait l'intention *pratique* de se tuer ; mais que de plus il avait l'intention *immorale* d'agir en causant sa propre mort d'une manière qui violait l'intention *morale* d'agir comme il aurait dû. Pour parler plus sommairement, le suicide est le meurtre de soi « par convenance personnelle » c'est-à-dire un acte par lequel le moi qui le décide et l'exécute se considère comme supérieur à toute fin, règle ou valeur morale.

Cette analyse conduit à l'évidence morale, indépendante de notre tendresse ou de notre dureté, indépendante du spectacle indéfiniment changeant des opinions humaines au travers de l'histoire, que le suicide doit être moralement condamné. Les mobiles d'un suicide peuvent être généreux ou vils, cela n'importe pas à sa nature morale elle-même, de même qu'un assassin peut être porté à assassiner par une indignation justifiée et non par un désir crapuleux, sans que cela change le nom que son assassinat mérite et le dispense en justice de subir la sanction de son acte. Il faut que le pardon soit fait pour quelque chose ; on pourra l'accorder au crime noble comme au criminel repentant, mais le pardon n'est plus du domaine du droit et de la morale. Tant qu'on s'y tient, un suicide est un suicide, un assassinat un assassinat, et doivent être condamnés comme tels.

On pourrait encore déboucher sur cette évidence morale par une autre voie. La facilité morale avec laquelle un impératif moral est atténué, mis en question, finalement dissous résulte de l'attitude propre à la connaissance théorique, qui par elle-même est l'indifférence artistique, religieuse et morale : à la limite, pour la conscience spéculative, il n'y a plus ni bien ni mal. Mais que les conditions qui s'imposent et ne cesseront jamais de s'imposer à une conscience bornée la précipitent dans l'urgence, il faut qu'elle revienne à la sévérité morale ou périsse. Certes elle peut toujours opter pour l'abdication ; mais s'il est vrai que l'homme a une destination (ce qui est l'option primordiale de toute initiative morale), cette destination ne peut être de périr ; et par suite l'abdication, dont le suicide, défini comme il l'a été tout à l'heure, est un cas, le cas-limite, est immorale. De ce point de vue encore le suicide apparaît avec évidence comme moralement condamnable.

Kant écrit dans les *Principes métaphysiques de la morale*, trad. Tissot, p. 82 (Paris, Alcan), après avoir montré que le suicide trahit aussi bien les devoirs envers autrui que les devoirs envers Dieu : « Mais il n'est ici question que de savoir si le suicide est une transgression du devoir envers soi-même, et si, mettant de côté toutes ces considérations, l'homme est néanmoins obligé de conserver sa vie par

cela seul qu'il est une personne et s'il doit en cela reconnaître un devoir, même strict, envers lui-même... L'homme tant qu'il s'agit de devoir, par conséquent tant qu'il vit, ne peut se défaire de sa personnalité ; et il y a contradiction à supposer qu'il puisse s'affranchir de toute obligation, c'est-à-dire soustraire ses actes à toute espèce de droit. Détruire dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est, autant qu'il est en soi, faire disparaître du monde la moralité même, quant à son existence : moralité qui est pourtant fin en elle-même. C'est, par conséquent, disposer de soi pour une fin arbitraire, avilir l'homme en sa personne... »

Cf. HÖFFDING, *Morale*, trad. fr. : sur le suicide (pp. 183-192) ; que le suicide consiste à se soustraire à l'obligation (p. 184).

G) MORALES DE LA TRADITION

Puisque l'impossibilité de concevoir le moi sans la communauté entraîne l'insuffisance propre du moi, il est logique que des moralistes cherchent dans la société, et généralement dans l'objet opposé au sujet, le centre de gravité de la morale. Mais ici deux voies s'offrent : on peut entendre la communauté comme le produit d'une continuité historique, comparable à la continuité de la conscience individuelle, comme une tradition, et par suite en respecter la temporalité et la contingence ; ou au contraire y chercher un ordre systématique de lois scientifiquement connaissables, comme une partie de la nature à connaître à la manière dont on connaît la nature physique. Nous allons successivement considérer les morales qui se partagent ces conceptions, en commençant par les morales de la coutume et de la tradition.

Nous n'en parlerons qu'assez rapidement, car, du fait seul qu'elles intègrent le moi dans le développement de la communauté à laquelle il appartient, ces doctrines relèvent plus de la réflexion politique que de la pensée morale. En outre, et pour la même raison, elles possèdent en France, en Angleterre, en Allemagne des caractères spéciaux, qu'il faudrait étudier en connexion avec les diverses conceptions du droit.

Un texte où l'on trouverait rassemblés les thèmes principaux du traditionalisme historique est le célèbre pamphlet de

Edm. BURKE, *Reflections on the revolution in France and in the proceedings in certain societies in London relative to that event* (179[illegible]

dans lequel il oppose l'ensemble évolutif de coutumes suivant lequel vit la société anglaise à l'*abstract policy*, à la construction *a priori* d'une constitution à la manière des Révolutionnaires français. Voici quelques-uns de ces thèmes, qui suffisent à la suggestion des autres :

a) *Le thème du donné :* une génération n'a pas le droit de rompre avec les habitudes des ancêtres en faisant « carte blanche », écrit Burke ; elle n'est autorisée qu'à les ajuster par tâtonnements à des conditions nouvelles d'existence, car il y a des conditions données par la géographie, par le passé, par le caractère du peuple, qui s'imposaient aux anciens comme aux hommes d'aujourd'hui : la réflexion politique travaille comme la science sur une nature qu'elle ne fait pas :

« Wisdom cannot create materials ; they are the gifts of nature or of chance ; her pride is the use » (2e éd., Londres. Dodsley. 1790, p. 232).

b) *Le thème de la durée :* ce n'est qu'à la longue que se fait cette adaptation du donné à notre réflexion et de notre réflexion au donné et à sa suite l'heureuse fusion de l'une et de l'autre ; c'est le temps seul qui peut engendrer l'union des esprits qui doit en résulter :

« Time is required to produce that union of minds which alone can produce all the good we aim at » (p. 249)

c) *Le thème de l'évolution progressive :* de cette association d'une nécessité, plus profonde que nous-même, à notre propre réflexion et de l'union des esprits suivra une évolution progressive qui ne sera jamais une construction fragile de formes abstraites, ni l'indifférence aux changements des conditions de vie : c'est ce que vérifie l'histoire politique de l'Angleterre :

« Our political system is placed in a just correspondence and symmetry with the order of the world and with the mode of existence decreed to a permanent body composed of transitory parts. ... Thus by preserving the method of nature in the conduct of the State, in what we improve we are never wholly new, in what we retain we are never wholly obsolete » (pp. 48-49).

Sous cette forme le traditionalisme est proprement anglais et même il exprime ce qu'il y a de plus profond dans la vie politique de l'Angleterre :

Em. Boutmy en a suivi les manifestations dans *Le Développement de la constitution et de la Société politique en Angleterre* (Paris, Colin, 1887).

En Allemagne, il s'est exprimé par la notion du *Volksgeist* dont on ne peut que louer l'inspiration tant qu'il se manifeste par des créations spirituelles ; mais auquel il n'est que trop facile de se dégrader dans la fureur de l'esprit de domination militaire : il vérifie alors la dépravation fréquemment imposée par les institutions à leur âme spirituelle.

En France, méconnaissant ce que la doctrine de Burke comporte d'adaptation nécessaire aux conditions nouvelles d'existence, le traditionalisme du début du XIX^e^ siècle n'a guère fait que prêcher le retour à la monarchie et à l'ultramontanisme. De ces doctrines la plus forte expression a été donnée par Joseph de Maistre, dont, indépendamment de la doctrine politique qu'il professe, des pages âcres et profondes serviront toujours de précieux avertissement contre le règne de cette facilité morale, familière au XVIII^e^ siècle français, qui se complaît à proposer des idéaux séduisants sans se préoccuper jamais, ni de savoir s'ils sont réalisables dans les conditions et sous les formes où ils sont proclamés, ni surtout de susciter les vertus par lesquelles cette réalisation serait méritée et accomplie.

*

Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (2^e^ éd., Lyon, Rusand, 2 vol., 1831).

L'ouvrage, suivi d'un appendice sur le sacrifice, traite principalement du mal dans le monde ; il est construit sur les deux thèses : la sagesse divine s'exprime d'abord par une nature dont la généralité produit ses effets indépendamment de la référence à la qualité morale des individus ; mais cette généralité est subordonnée à une individualité des événements que nous ne pouvons juger moralement parce que leur complexité dépasse notre esprit, de sorte que celui qui condamne Dieu et le monde manifeste seulement sa mauvaise volonté. Cf. t. I, pp. 37 sqq., le passage sur le bourreau ; p. 272, réponse à Voltaire sur le tremblement de terre de Lisbonne ; p. 283, « les fléaux sont destinés à nous battre et nous sommes battus parce que nous le méritons » ; t. II, II^e^ entret. : sur la guerre et le soldat.

Ce qui fait la grandeur du livre, c'est la puissance de sa tension morale : malgré la sensibilité de l'auteur aux maux, il ne veut pas déconsidérer le principe moral

de l'Univers ; d'autre part, il ne doute pas que la moralité ne consiste pas à céder ; t. II, p. 40 : une bataille perdue, c'est une bataille qu'on croit perdue. La moralité ne doit pas capituler.

De DE BONALD (cf. bibl. p. 69) à Charles MAURRAS, il faudrait suivre le développement de la doctrine, si elle n'était plus politique que morale :

Ch. MAURRAS, *Enquête sur la monarchie* (Paris, Fayard, réimpr. et accr. en 1924, 615 pages) ;
ID., *Dictionnaire politique et critique*, établi par les soins de Pierre Chardon (Paris, Cité des Livres, 1931-4, 5 vol. ou 25 fascic.) :
Collection d'articles et de pages de l'auteur, par ordre alphabétique : sur le traditionalisme, les art. *France, tradition* (cf. la table analytique à la fin), *Fustel de Coulanges, Renan, Taine, monarchie ;*
Crit. de la démocratie à *Démocratie ;*
Contre l'individualisme : *Individu-individualisme ;*
Contre le romantisme : *Romantisme.*
Le cœur de l'auteur et de l'ouvrage est dans l'article *Provence.*

Il est évident que ce genre de doctrine soulève le même genre de doute que toute autre : en remplaçant la tradition proprement existentielle de la France par son concept, on risque d'opposer à l'intellectualisme formel du « pays légal » un autre intellectualisme, également abstrait, du « pays réel » auquel on substitue sa notion. On peut alors se demander si la tradition ainsi définie, en l'espèce non seulement la monarchie, mais une certaine conception de la monarchie, a encore des racines dans la tradition émotionnelle qui constitue la nation française. « Un art qui a la vie, a dit Rodin, ne restaure pas les œuvres du passé ; il les continue. » Ce doit donc être vrai de la vie elle-même. Si l'expérience historique, comme il doit arriver ordinairement en vertu de l'irréversibilité du temps, répugne à ratifier l'image proposée de la tradition à la tradition elle-même, le traditionalisme devient un parti révolutionnaire et par suite contradictoire à son propre idéal.

Cette objection ne porte pas contre le traditionalisme de Maurice BARRÈS, qui exprime des sentiments plutôt que des idées.

De Maurice BARRÈS, *Œuvres complètes* (Paris, Plon) : la préface de 1904 de *L'Homme libre* résume l'évolution qui fit passer Barrès du « Culte du moi » (*L'Homme libre* est de 1889), au traditionalisme dont l'expression a commencé dans les *Déra-*

cinés : « La tradition retrouvée par l'analyse du moi » est liée à un pessimisme métaphysique, par lequel Barrès se rapproche de Vigny.

Le traditionalisme de Barrès prit d'abord la forme d'une doctrine politique « *Scènes et doctrines du nationalisme* » : « pour nous sauver d'un stérile anarchisme, nous voulons nous relier à Lotre terre et à nos morts » ; mais, au cœur de la guerre de 1914-18, il réussit à se dégager de toute partialité et se présenta comme une réconciliation des *Diverses familles spirituelles de la France.*

La critique de ce traditionalisme du point de vue « démocratique » a été faite par D. PARODI, dans *Traditionalisme el démocratie* (Paris, Colin, 1909) :

Ire Part. : sur Brunetière, P. Bourget, Barrès, l'Action française, Pierre Lasserre ;

IIe Part. : les principes démocratiques,

et par GUY-GRAND dans *Le Procès de la Démocratie.*

La Patrie

En effet le danger des doctrines intuitives, si ceux qui les proposent ne s'en gardent pas, ou manquent d'art et de délicatesse, c'est qu'en s'opposant à l'empire des formes abstraites sur l'esprit, pour ramener vers le sentiment de l'intimité existentielle des sources de la vie et de l'action, elles remplacent l'intuition de celles-ci par des expressions qui ne sont pas moins pauvres et irréelles que le formalisme intellectuel qu'elles prétendent combattre ; de sorte que ce serait plutôt par les moyens d'une poésie que par ceux d'une théorie que les traditionalistes devraient chercher à suggérer le charme et à réveiller l'amour de la tradition qu'ils se proposent d'entretenir et de propager. Ce n'est pas déconsidérer la philosophie que de lui prêter les moyens du lyrisme ; car, de même que des structures abstraites peuvent être artificielles et irréelles, mais aussi objectives et vraies, l'art, toujours imaginaire sans doute, et fictif quand ses œuvres trahissent la réalité intime de nos cœurs, est réel quand elles le symbolisent d'une manière qui nous en fait prendre conscience comme de ce qu'il y a d'original en nous.

Ainsi, ramené à son objet propre, le traditionalisme se confond avec l'amour de la Patrie, dont nous devons nous contenter ici d'exprimer les aspects principaux :

1° La Patrie n'est ni une idée, ni une nature, ni un État ; elle ne consiste essentiellement, ni dans l'unité d'une langue, ni dans la

détermination d'un territoire, ni même, si on appelle volonté quelque chose qui s'exprimerait par une décision toute-puissante du moi, dans un concours des volontés. *C'est une valeur*, celle qui fait l'unité d'une multiplicité d'hommes à la manière d'un amour et d'un charme communément partagés. Elle est donc de l'ordre de l'art et de la religion plus que de la science et de la morale ; et elle ne relève de celle-ci qu'en tant que, à cause de la détermination du moi humain, elle doit s'exprimer par un État, une administration, une armée, sous la pression d'une urgence actuelle ou possible ;

2° Certaines valeurs s'offrent au moi comme des aliments, ainsi la vérité ou la beauté ; il doit les rechercher pour les recevoir par les sens ou « les yeux de l'âme » : ce sont des valeurs à vivre ; et même toutes le sont en tant qu'elles comportent de l'extrinsécité. Les autres au contraire sont indiscernables du moi ou du nous, elles participent de leur singularité, elles sont historiques ; elles lui viennent du dedans plus que du dehors ; elles ressemblent au génie plus qu'à une instruction ; elles ne se transmettent que par suggestion. En les abandonnant le moi n'a pas le sentiment de perdre quelque chose, mais de se perdre. Ce sont les valeurs vivantes. — La Patrie est *une valeur vivante*. Elle ne se distingue pas de ceux qui l'aiment ; elle, ce sont eux, mais unis et conspirants, non par une loi extrinsèque, sanctionnée, mais par un élan commun. L'État commande et menace, la Patrie, non, pas plus qu'une mère aimée ; mais c'est par l'amour qu'elle suscite, que les commandements et les menaces de l'État sont plus que des paroles dans le désert ;

3° Cette valeur est *qualifiée* par tout ce qu'il y a eu de plus noble dans l'histoire des hommes dont elle fait l'âme. Ainsi la France, c'est Ampère, Bayard, Racine, saint Vincent de Paul. Les traîtres en sont exclus ; ceux qui l'oublient sont oubliés par elle. Elle se cherche un corps dans un État, mais ne fait que s'y poser, car elle s'entretient aussi dans l'exil et la servitude ; elle

réunit même les hommes au travers de sociétés politiquement différentes par l'unité d'une même culture, de même qu'une religion transcende les frontières politiques des États ;

4º Comme toute valeur, elle est *unifiante*. Sa destination la plus haute est de s'élever au-dessus de toutes les divisions professionnelles, politiques, régionales, pour leur imposer le concours des efforts et l'unité d'un même esprit. Tout parti est injuste, de cela seul qu'il est un parti. Un parti ne se définit que comme l'opposé d'un autre parti, d'où résulte trop souvent une « double frénésie ». La Patrie est au-dessus de toutes ces oppositions pour empêcher qu'elles n'écartèlent la conscience, révélant en cela l'unité même, *hyperantinomique*, de l'esprit ;

5º Comme toute valeur, elle est *infinie* et dynamisante. Elle détourne celui qu'elle anime de ses passions propres pour lui faire partager les périls et les espoirs communs ; elle lui inspire un désir noble d'ajouter à la gloire des ancêtres. Par là elle est un des ressorts de la moralité ; mais un des ressorts affectifs, plus secrets et plus puissants que le droit ;

6º Il n'y a pas à penser que les Patries puissent disparaître car elles *résultent de la différence*, unie dialectiquement à l'identité dans un jeu alternatif. L'histoire nous montre tour à tour de grands États en réunissant de petits ; puis de grands Empires se morcelant en nations. Les hommes ont besoin de s'unir et de se distinguer. A cette double exigence satisfait la Patrie, puisqu'à la fois elle rassemble les compatriotes et leur fait une âme propre qui les distingue des autres. Ainsi un toit abrite et enferme ;

7º Chaque Patrie *a une mission*. Elle n'est pas faite pour étouffer, ou même se subordonner les missions des autres Patries, mais pour concourir avec elles à la composition harmonieuse et ardente d'une humanité, dont l'unité ne peut, ni ne doit être une unité d'assimilation. C'est le panthéisme qui noie et confond les parties dans le tout ; si l'esprit est partout une relation vivante qui suscite des termes, pour alternativement les distinguer et les faire

concourir, la multiplicité des Patries n'est pas moins spirituelle que la multiplicité des individus. Rien ne serait plus grave que l'unification politique de l'humanité, car si la direction venait à s'en corrompre, il n'y aurait plus de recours extérieur pour le salut des hommes ;

8° La Patrie *ne peut pas plus être traitée comme la seule valeur* qu'aucune valeur déterminée ou qualifiée. Le militarisme, l'impérialisme, même le nationalisme substituent l'idée de la Patrie à la Patrie, en faisant des membres de la nation les instruments d'un État qui prépare son isolement, au lieu de la rendre spirituellement puissante en la rendant aimable. Par cette passion, la Patrie devenue État s'épuise de tous les sacrifices égarés qu'elle demande aux siens ; et les tyrans vident la Patrie elle-même de toute sa substance spirituelle à proportion de la brutalité avec laquelle ils trahissent ou dégradent la vérité, l'art et l'amour, même le courage, en les détournant de leur fécondité morale, universelle et humaine, d'où la Patrie devrait tirer tous les éléments de sa grandeur. De ce point de vue une Patrie vaut ce que vaut son peuple ; mais elle en est le meilleur.

L'autorité. — De ces morales de la tradition on peut rapprocher la notion morale d'autorité. Par cette autorité, nous n'entendons pas ici l'autorité de l'obligation, l'autorité morale dont il sera question plus loin (cf. p. 685), mais le pouvoir d'émettre une règle ayant force d'obligation et l'attribution de ce pouvoir à un sujet.

La notion d'autorité enveloppe un paradoxe : ou l'autorité est légitime en ce qu'elle est conforme à la loi et par suite celui qui l'énonce exprime l'autorité de la loi, mais n'en a pas par lui-même, car quiconque la possède au même degré ; ou l'autorité appartient en propre à celui qui l'exerce et cette autorité non autorisée semble arbitraire.

Elle le serait, en effet, s'il n'y avait une distance entre la loi universelle et abstraite et le réel, concret et singulier, où la loi doit s'appliquer. C'est par cet intervalle que l'autorité se glisse comme nécessaire. Il faut qu'un homme soit désigné, suivant une règle ou par un choix, pour déterminer comment la loi se spécifiera d'après la diversité des circonstances. L'autorité de l'interprète de la règle est fondée sur la règle ; de plus, son autorité est appuyée par des signes, uniforme, galons, titres, etc., qui le font reconnaître comme apte à spécifier la règle d'une manière ayant force de loi ; et, par suite, c'est lui qui, au hasard des circonstances, déterminera comment la règle qui fonde son intervention devra s'appliquer. Les autres n'ont que le droit de lui demander de manifester les signes en fonction desquels son autorité est légitime.

Ainsi l'autorité de l'interprète de la loi ne se réduit pas à celle de la loi, mais elle s'y ajoute pour la spécifier. Le paradoxe de l'autorité est comparable à l'équivoque des devoirs facultatifs (cf. p. 463).

H) Morales positivistes

Les morales positivistes sont les morales du XIX^e^ siècle qui ont présenté la morale comme un chapitre de la science expérimentale de la nature. On pourrait donc les appeler des morales de la nature ; mais l'expression est ambiguë, car elle paraîtrait convenir aussi bien à l'épicurisme par exemple, quoique le sage épicurien soit fort éloigné d'admettre le primat de la science comme telle. L'expression « morale de la science » s'offre aussi, mais elle a au moins trois sens : elle peut signifier, ce qui est le cas des morales positivistes, que la morale est réductible au savoir scientifique, ou que la morale commande de développer la science, ou encore que la pratique de la science enveloppe une part de morale. Ces ambiguïtés font préférer le titre de *positivisme moral,* qui a en outre l'avantage de rappeler que le positivisme a fait la théorie de cette attitude morale et que, comme le positivisme lui-même, ces morales résultent de l'effort tenace et partial, soutenu en Occident depuis environ 1750, pour achever la science et la substituer à la philosophie, en ajoutant la science de l'homme à celle de la nature matérielle.

Intellectualisme classique et positivisme

Puisque ces morales subordonnent l'action à la connaissance au point de l'y réduire, elles prennent la suite de l'intellectualisme issu de la tradition socratique. Mais elles lui font subir une modification dont la gravité doit être marquée tout de suite. Pour les morales intellectualistes du bien à la manière platonicienne, la pensée n'est pas du tout tournée vers la nature, le devenir, le monde de la génération et de la corruption ; l'idée du Bien n'invite pas à opérer une rétroversion pour découvrir les lois d'une nature empirique. Ce que Platon appelle ἐπιστήμη, la νόησις aristotélicienne, la θεωρία de Plotin sont bien autre chose que la connaissance articulée de rapports tels que ceux que notre physique suppose comme l'armature du monde de la perception.

Celle-ci est pour Platon du côté de la δόξα, non de la science. C'est la τέχνη qui soutient l'art du cocher ou du joueur de flûte, elle est faite de connaissances enchaînées, mais cet enchaînement y subordonne l'unité à la multiplicité de sorte qu'elle n'a guère que le rôle de médiation subconsciente ; elle provoque une succession d'imitations (*Rép.* 596). Cette τέχνη est donc aussi près que possible de ce que nous appelons maintenant une science.

Au contraire l'ἐπιστήμη est la connaissance métaphysique par excellence : non seulement elle en a le désintéressement, non seulement elle est une φυγή, qui nous enlève au-dessus du sensible ; mais ce qu'elle se propose, ce sont les unités radicales, principes de l'être et de l'intelligibilité, dont l'expérience ne nous donne que des manifestations mêlées et troublées ; et au sommet des idées mêmes, l'Idée du Bien, susceptible de provoquer en nous l'enthousiasme, modèle suprême (PLATON, *Timée*, 29 *a*, 51 *b-e* ; cf. ROBIN, *Mor. ant.*, p. 41) de toute pensée et de toute action.

Aussi peut-on voir, dans la connaissance qui nous en est concédée, une contemplation qui ne soit pas exclusivement intellectuelle. Cette théorie du savoir est toujours chez les Anciens teintée de mysticisme. Si l'on cherche la différence essentielle entre ce qui est intellectuel et ce qui doit être appelé mystique, en tant que l'un et l'autre impliquent un recours à une intuition, on peut l'exprimer en disant que l'intellectualiste trouve la valeur dans l'**essence**, l'unité définie de la détermination vue et pensée : il voit un dessin ; tandis que la suggestivité des idées ou des épreuves, ce halo d'infini par lequel une détermination perd son caractère d'objet pour devenir l'étoffe diffuse d'un esprit, l'existence supérieure à la détermination, est ce qui captive le mystique.

Ce qui est vrai de la notion ancienne du savoir ne l'est pas moins de la notion que s'en est faite le rationalisme ontologique. Pour lui la raison est plus qu'un principe universel de pensées, c'en est la valeur réelle : elle indique chez Descartes, au delà des vérités éternelles, Dieu, leur créateur ; chez Spinoza, la Substance infinie ;

chez Leibniz, la Monade toute clarté et toute action. Kant lui garde sa signification en mettant au-dessus de l'entendement, faculté de liaison du divers dans l'expérience, la raison, faculté d'unification par l'inconditionné ; mais, en la destituant de sa valeur cognitive, il est pour une part responsable de la dévaluation de l'intellectualisme dans le positivisme. Avec celui-ci l'intelligence se réduit à l'entendement ; et en définitive celui-ci n'est plus guère entendu que comme un total d'inductions, parmi lesquelles les règles morales, traitées comme des lois, sont elles-mêmes comprises.

Trois variétés de morales positivistes

Le mot de positivisme vient de Comte, qui, n'ayant jamais pratiqué la critique transcendentale de la connaissance, n'a jamais entendu la philosophie que comme la systématisation du savoir scientifique en vue de l'organisation sociale. Si l'on ne dépasse pas le plan fourni par le *Cours de Philosophie positive* et la construction des sciences fondamentales, la science de l'homme, à laquelle la morale doit être réduite comme une technique au savoir qui la fonde, comporte la biologie et les sciences de l'homme mental. Conformément à la partialité comtiste pour l'objet, le positivisme, qui consiste essentiellement à dissiper le sujet en le remplaçant par les conditions objectives qui déterminent ses contenus, décompose la psychologie en biologie et en sociologie. Si, en admettant cette suppression de principe, on entend la science de l'homme comme l'étude des synthèses qui le constituent, on doit obtenir trois degrés de la morale positiviste, le premier, biologique, le deuxième psychologique, le dernier, sociologique. Nous allons gravir rapidement les deux premiers pour arriver au troisième, qui a pris une place beaucoup plus importante dans la pensée française du début du XX^e^ siècle.

Le positivisme biologique

Comme exemple de positivisme biologique, si fréquent parmi les médecins, on peut citer les ouvrages du Dr METCHNIKOFF, qui ont eu beaucoup de succès vers 1910.

Elie METCHNIKOFF, *Etudes sur la nature humaine*, essai de philosophie optimiste (Paris, Maloine, 1903) ;
ID., *Essais optimistes* (Paris, Maloine, 1907).

Le premier de ces ouvrages est le principal. Si la morale fondée sur la nature n'a pu encore s'imposer aux esprits, c'est que les hommes ressentent souvent « le mécontentement des conditions naturelles » (p. 20). Il n'y a pas, en effet, que des harmonies de la nature, elle comporte aussi des désharmonies : dans le rapport des instincts au milieu (p. 37), chez l'homme (chap. IV), particulièrement dans la digestion, mais aussi dans la reproduction (chap. V), dans la contradiction entre l'attachement à la vie et le fait de la mort (chap. VI). Ni les religions qui ne font croire qu'exceptionnellement à la vie future, ni les philosophies qui n'engendrent guère que la résignation (chap. VIII) ne résolvent le problème. Seule, la science permettra sans doute de prolonger la vie humaine de manière à ce que les hommes arrivent à l'âge où « l'instinct de mort naturelle » devrait apparaître Erreur du luxe.

L'auteur conclut : la morale doit « avoir pour but non le plaisir immédiat, mais l'accomplissement du cycle normal de l'existence » (pp. 393-4)... « Si un idéal capable de réunir les hommes dans une sorte de religion de l'avenir est possible, il ne peut être basé que sur des principes scientifiques » (p. 397).

Les *Essais optimistes* reviennent sur certains des thèmes du précédent ouvrage par ex. VII[e] Part. : « Pessimisme et optimisme », pp. 301-336.

Sur Metchn., cf. Maur. PRADINES, *Princ. de ltc phil. de l'action*, p. 292 ;
D. PARODI, *Probl. mor. et pensée cont.*, 2[e] éd., I, pp. 3-33 ;
Dr GRASSET, c. r. *Et. nat. hum.* (*Rev. de Phil.*, 1[er] août 1903).

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les postulats scientifiques de cette doctrine ; nous nous contenterons donc de lui opposer l'ouvrage d'un autre biologiste qui, pour ne pas être entré non plus dans la critique idéaliste de la connaissance et pour avoir une confiance égale dans la science, ne doute pas du moins que la réalité ne la déborde et ne prétend y réduire aucune des autres activités de l'esprit. Ce savant et son livre sont :

Dr Alexis CARREL, *L'Homme, cet inconnu* (Paris, Plon, 1935) : suivant la notion du concept opérationnel de Bridgmann, « la précision d'un concept quelconque dépend des opérations qui servent à l'acquérir ». Si l'on fait abstraction de leur utilité, il faut reconnaître qu'aucun de ces concepts et par suite aucune doctrine n'équivaut au tout de l'expérience que les concepts des spécialistes morcellent (p. 252) sans l'épuiser. Il ne faut donc pas réaliser les notions : Descartes a eu le tort de transformer le dualisme, valable méthodologiquement, de la matière et de l'esprit en un dualisme ontologique. Ni le matérialisme, ni un spiritualisme qui oublierait la matière ne sont vrais. Le salut est « dans l'abandon de toutes les doctrines » (p. 342).

Il n'y a donc aucune raison de discréditer au nom « des puériles conceptions

physico-chimiques de l'homme » (p. 127), les activités humaines qui manifestent leur valeur indépendamment des méthodes scientifiques : ainsi l'expérience métapsychique ; l'activité mystique : « Elle (l'expérience mystique) est efficace en elle-même. Elle donne ce qu'il demande à celui qui la pratique. Elle lui apporte le renoncement, la paix, la richesse intérieure, la force, l'amour, Dieu » (p. 160) et « Les écrits de Ruysbroeck l'Admirable contiennent autant de vérité que ceux de Claude Bernard » (p. 139) ;

et surtout l'activité morale : « le sens moral est plus important que l'intelligence » (p. 152). Il a sa fin dans le développement de la personnalité, mais on ne peut marquer exactement les confins de l'individualité et la plus haute destinée est de servir la production d'une humanité plus noble : « La culture sans le confort, la beauté sans le luxe, la machine sans la servitude de l'usine, la science sans le culte de la matière permettraient aux hommes de se développer indéfiniment, en gardant leur intelligence, leur sens moral et leur virilité » (p. 358).

De façon générale, la critique de la réduction de la morale à la biologie rentre dans l'extension de la critique de la réduction de la morale à la science ; nous n'avons donc qu'à renvoyer aux lignes que nous consacrerons à celle-ci. Il n'en résultera pas d'ailleurs que la connaissance de la biologie ne doive être précieuse pour l'action, car le corps définit des conditions, plus ou moins permanentes, des situations dans lesquelles la moralité se trouve et dans lesquelles par suite la morale doit se spécifier.

Le positivisme psychologique

C'est toute l'histoire de la psychologie ou plutôt des efforts pour constituer la psychologie objective qu'il faudrait faire, depuis l'associationnisme jusqu'à la psychologie des formes et du comportement, pour montrer comment la psychologie moderne a poursuivi la prétention de faire rentrer la conduite humaine dans les lois de la nature psychologique. L'étude serait intéressante, car elle révélerait les biais ordinaires par lesquels on cherche à réduire l'action humaine à la nécessité causale.

Par ex., on exclut l'indétermination créatrice du moi qui émet et enveloppe des déterminations, en tant qu'elles résultent de lui ou sont agréées par lui : cf. Paul GUILLAUME, *La Psychologie des Formes* (Paris, Flammarion), p. 222 : « Ce que les Gestaltistes n'ont cessé de combattre, c'est seulement l'idée que l'expérience non organisée pouvait organiser la perception actuelle » ;

ou on remplace une fin par une expression générale, choisie de telle sorte que cette fin ne soit plus qu'un effet ; cf. Paul GUILLAUME, *La Psychologie animale* (Paris, pet. col. Colin, 1940), pp. 144 sqq. L'action intentionnelle n'est plus que

le faux nom d'une agitation et d'une rencontre fortuite. Avoir faim, c'est courir dans tous les sens par l'effet d'un malaise et se calmer quand l'aliment ingéré supprime ce malaise.

Si l'on veut étudier une des expressions les plus récentes de l'objectivisme logique en morale, on peut se référer au livre d'un des chefs de l'école épistémologique de Vienne, celui de

Moritz SCHLICK, *Fragen der Ethik* (1930) ; trad. en angl. par David Rynin (New-York, Prentice Hall, 1939) : l'éthique n'est pas, pour lui, une science idéale. Le problème central de la morale est « purement psychologique, l'explication causale du comportement moral ». L'auteur fait brièvement une psychologie de l'utilitarisme. Il écrit sans doute aucun que « l'expérience montre très clairement que les tendances sociales sont celles qui assurent le mieux à leurs détenteurs une vie joyeuse ».

Cela doit entraîner l'élimination de toute considération de la valeur avec ce qu'elle comporte de non-encore-donné ou prédéterminé :

Cf. sur ce point de W. KÖHLER, *The place of value in a world of facts* (New-York, Liveright, 1938) : l'homme est dans la nature ; on doit donc pouvoir chercher et trouver les corrélatifs physiques et biologiques de la valeur.

Tous ces ouvrages manifestent également le double postulat transcendental de la science, qui est l'antériorité du réel par rapport à l'homme et sa détermination supposée. Or ce n'est que comme objet, et dans la mesure où il en est un, que l'homme est dans la nature ; mais en tant qu'agent moral, il est surnaturel puisqu'il contribue à instituer la nature par son action ; la nature devient alors l'œuvre de son imagination et de sa réflexion créatrice, et elle est par conséquent par lui et, pour autant qu'elle reste sous sa prise, en lui. Les savants le méconnaissent parce qu'ils finissent par ne plus pouvoir se déshabituer de la rétroversion et s'émanciper de la détermination.

Le positivisme sociologique

Le fondateur et parrain du positivisme et de la sociologie en France a été Auguste Comte (cf. ci-dessus, p. 429). Sa pensée s'est continuée par celle de Durkheim. Celui-ci a dépouillé la

sociologie comtiste de sa systématicité, mais il est resté fidèle à l'inspiration de Comte en gardant son objectivisme social et il a essayé, sur les postulats comtistes, de constituer la sociologie comme science. Comme Comte, il a senti l'insuffisance du postulat psychologique suivant lequel un individu peut être considéré comme un tout isolé, qui pourrait être tenu pour indépendant des autres. Il a combattu notamment cette thèse quand elle était défendue comme principe d'une théorie de l'imitation par Tarde. Mais, au moment même où il retrouvait le *nous* comme fondement de la relation réelle du moi et du toi, il a, par prédilection pour l'objectivité, remplacé l'immédiation relative du moi et d'autrui en faisant du *nous* un *cela*, par le moyen des unités de médiation entre nous. Les individus se sont dès lors changés en unités objectives et distribués dans l'extension d'une unité sociale, la *représentation collective*. La société a été par suite entendue par lui comme un système de représentations collectives, reliées par des lois sociologiques, en tout comparables à des lois naturelles, et la détermination de ces lois a été assignée comme objet à la sociologie.

Pour la bibl. de E. Durkheim et du mouvement durkheimien dans la mesure où il intéresse la morale, cf. ci-dessus, p. 73.

On trouvera dans les *Règles de la méthode sociologique* les principes de la doctrine et de l'Ecole. Les articles rassemblés dans le vol. *Sociologie et Philosophie*, le début du cours *Introduction à la Morale*, publié par Mauss et surtout l'*Education morale* sont les textes les plus importants pour l'étude de la pensée proprement morale de Durkheim.

Nous avons antérieurement résumé la conception durkheimienne de la conscience morale d'après l'*Éducation morale* (cf. pp. 356-7) : elle implique que, pour Durkheim, la conscience individuelle n'est qu'un épiphénomène de la nature sociale. L'individu est le lieu où se croisent des représentations sociales et il ne peut, par son originalité propre, qu'y ajouter ses erreurs, de sorte que l'idéal du moi n'est que de reconnaître, par la connaissance sociologique, les nécessités sociales, permanentes ou naissantes, pour s'identifier avec elles. Par cette identification « l'esprit de disci-

pline », « l'attachement aux groupes sociaux » s'accomplissent dans « l'autonomie de la volonté » qui n'est en définitive rien de plus que la nécessité sociologique comprise. Durkheim écrit (*Éduc. mor.*, p. 30) « le droit et les mœurs fixent notre conduite ». La morale est « un système de commandements » (p. 35) non pas de soi à soi, mais de la société à l'individu, car le principe de l'autorité morale est exclusivement la société. « Il faut qu'il existe dans toute la force du terme un être social » (p. 69). Tout ce qui pourrait autoriser une revendication de l'individu contre l'impératif social est déprécié. Ce qui fait la valeur de la famille, c'est une « fin impersonnelle ». La contribution propre de la personne à la moralité, les rapports personnels doivent le céder à la soumission aux commandements sociaux : « On ne saurait... voir dans le sacrifice, dans le dévouement inter-individuel, le type de l'acte moral » (p. 67). La charité est impuissante et négligeable (p. 95). Un homme ne peut se proposer de servir un autre homme, car « pourquoi ce qui n'a pas de valeur morale chez moi en aurait-il chez autrui ? » (p. 66). Notre effort pourrait-il se tourner vers l'appropriation d'une spiritualité supérieure à nous ? Durkheim répond : « Il n'y a de supra-individuel que les sociétés » (p. 68).

Cf. qqs autres textes et la théorie du sentiment moral d'après l'*Éducation morale*, ci-dessous p. 527.

Entre objectivisme et personnalisme la différence révélatrice est dans la conception de la valeur : ou l'on ouvre la valeur sur l'indétermination pour sauvegarder la liberté et le pouvoir propre du moi ; ou l'on prétend la refermer immédiatement sur la détermination. L'opinion de Durkheim sur ce point est donnée dans son article sur *Les Jugements de valeur et les jugements de réalité* (*Rev. Méta. Mor.*, juillet 1911 ; reprod. dans *Soc. et Phil.*) : les jugements de valeur ne sont ni des jugements de réalité, ni des rapports « à je ne sais quelle faculté par laquelle l'homme entrerait en relations avec un monde transcendant » (*R. M. M.*, p. 450) : ils s'expliquent par la société en tant qu'elle a une âme, à savoir

« l'ensemble des idéaux collectifs » (p. 449). Mais de cette double exclusion, c'est la seconde qui est la plus claire, car, écrit Durkheim, « l'idéal est dans la nature et de la nature » (p. 450). Il n'y a donc « pas entre eux (les jugem. de réalité et les jugem. de valeur) de différence de nature. Un jugement de valeur exprime la relation d'une chose avec un idéal. Or l'idéal est donné comme la chose, quoique d'une autre manière ; il est lui aussi une réalité à sa façon » (p. 451). Mais tandis que les réalités sont dans le premier cas exprimées par « des concepts » (p. 451, bas), elles sont « transfigurées » en tant qu'elles se présentent comme idéaux et valeurs. Qu'est-ce à dire sinon qu'en négligeant l'éclat que l'imagination leur prête, on n'y trouve plus que des déterminations futures, puisqu'elles sont dans leur fond nécessitées par des déterminations déjà effectuées ? Durkheim s'est toujours méfié de l'exigence de l'infini : « Le pessimisme accompagne toujours les aspirations illimitées. » (*Éduc. mor.*, p. 45.) Son objet est de dissiper l'indétermination pour y révéler une structure de déterminations, la société faite et en train de se faire par elle-même. Il nous faut donc terminer sur l'idée par laquelle il a été commencé : « Non seulement la société est une autorité morale, mais il y a tout lieu de croire que la société est le type et la source de toute autorité morale. » (*Éduc. mor.*, p. 102.)

Toutes ces idées reposent sur le postulat intellectualiste que la science est la condition, non seulement nécessaire, mais suffisante de la vertu. Ce postulat entraîne le discrédit de la morale entendue, non seulement comme autre que la science, mais comme opposée à elle, et corrélativement elle crée la confiance dans la constitution d'une science des mœurs comme une partie de la sociologie. Ces deux conséquences ont été développées dans l'ouvrage de Lucien LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs.*

De cet ouvrage de L. LÉVY-BRUHL (Paris, Alcan, 1903), il est préférable d'utiliser la 3e éd. (1907), à raison de la préface dans laquelle l'auteur répond aux objections qui lui ont été présentées à la suite de la publication de son livre.

Cet ouvrage développe une conséquence du sociologisme en défendant la

thèse que la morale théorique est périmée, comme l'alchimie, parce qu'elle doit faire place à la science destinée à rendre la réflexion morale positive, la science sociologique des mœurs.

Cette thèse est appuyée par trois arguments principaux :

1° Le moraliste prétend suspendre, mettre en question toutes les obligations admises dans la société où il vit pour chercher si elles sont rationnellement fondées. Entreprise radicalement révolutionnaire qu'aucune société ne tolérerait si elle ne savait qu'il retrouvera les devoirs de son milieu. En effet, on constate toujours que des principes différents dans une même société aboutissent aux mêmes conclusions pratiques : ainsi les Stoïciens et les Epicuriens, quoique différents par leurs doctrines, dégagent à la fin de la société antique sensiblement le même idéal de vie ; et l'on constate inversement que les mêmes principes dans des sociétés différentes conduisent à des applications différentes : ainsi, le devoir ne conduisait pas Kant à des devoirs économiques, mais y a conduit Renouvier. Qu'est-ce à dire sinon que la déduction propre à la morale théorique est illusoire ? La méthode des variations concomitantes est ici décisive : les morales ne variant pas avec les principes, mais avec les milieux, c'est la preuve qu'elles ne sont que des expressions du milieu. On y trouvera donc leurs conditions. Au moment où les femmes participent à l'industrie, l'individualisme féminin l'emporte en morale comme dans la vie sociale (cf. chap. II, I).

Cet argument postule évidemment l'épiphénoménisme de la conscience morale par rapport à l'évolution sociale, en tant que la conscience morale est à la fois théorique et individuelle ;

2° Le moraliste admet que « la nature humaine est toujours identique à elle-même » (p. 67). Il n'y aurait qu'une nature humaine. Or cette nature est successivement conçue de manières bien différentes. Le Grec a condamné ce qui n'était pas grec comme relevant du barbare ; le Romain a défini l'idéal du *civis romanus* ; le christianisme porte le chrétien à l'absolu, de même que le rationaliste présente l'homme raisonnable comme un idéal éternel. La *Déclaration des droits de l'homme* a légiféré pour l'humanité. La vérité que manifeste la multiplicité de ces idéaux, c'est la relativité sociologique des conceptions de l'homme (chap. III, I et p. 278) ;

3° Enfin le moraliste suppose toujours que « le contenu de la conscience morale forme un ensemble harmonieux et organique » (p. 83). Or, si l'on analyse l'ensemble des représentations morales qui se rassemblent dans un esprit, par exemple un Français de notre temps, on y trouvera des apports venus de toutes les époques et de tous les pays : une langue d'origine latine, des sentiments chrétiens, une courtoisie de source italienne, un parlementarisme venu d'Angleterre et ainsi de suite. Aucune systématicité dans la conscience comme il le faudrait pour qu'elle puisse être le modèle d'une systématisation éthique (chap. III, II).

Comment donc faut-il entendre ce qui doit, dans une pensée positive, se substituer à la morale théorique ? Pour le déterminer, il faut reconnaître qu'il y a une réalité morale qui peut et doit devenir objet de science comme la réalité physique. La sociologie comprendra une section qui sera la sociologie des mœurs et des jugements moraux et elle aura pour tâche d'en reconnaître les lois : elle déterminera les conditions économiques ou autres qui collaboreront éventuellement avec des conditions proprement éthiques à produire les représentations collectives d'ordre moral.

Cette science faite ou déjà commencée, elle permettra comme toute science sa technique, un *art moral rationnel*, dont la destination sera d'appliquer les lois sociologiques de la meilleure manière possible, comme la médecine fait de la biologie. De quoi a besoin la médecine en dehors des connaissances ? De cette fin que l'homme veut vivre. « La science a le droit de postuler ce genre de fins universelles, et c'est de son progrès que dépendra ensuite la détermination de fins plus précises » (3e éd., p. XV).

Sur tout ce débat, cf. G. GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs* (Paris, Alcan, 1937), not. chap. Ier.

Pour l'examen critique des thèses de L. Lévy-Bruhl en elles-mêmes, on pourra lire :

Les art. de FOUILLÉE, *Revue des Deux Mondes* (1er octobre 1905) ; CANTE-

COR, *Revue Philosophique* (avril 1904) BELOT, *Rev. Méta. Mor.* (sept. 1905) ;
Dans *La Philos. contemp. en France*, de D. PARODI, chap. V, Emile Durkheim et l'école sociologique : cf. not. 3e éd., § 15, pp. 150-160.
Pour la discussion des thèses sociologiques sur la morale, cf. le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 22 mars 1906.
G. BELOT, *Etudes de morale positive* (2 vol., Alcan).
D. PARODI, *Le Problème moral et la pensée contemporaine* (Paris, Alcan, 2e éd. rev. et augm., 1921), II, pp. 34-70, morale et sociologie : « L'effort pour critiquer, fonder en raison, légitimer par leur utilité présente et à venir, les règles morales que l'on rencontre dans la conscience du temps où l'on vit, c'est la morale même, l'ancienne morale théorique, inévitable » (p. 70).
A. FOUILLÉE, *Les Eléments sociologiques de la morale* (3e éd., Alcan).
Paul BUREAU, *La Science des mœurs* (Paris, Bloud & Gay, 1923).
G. GURVITCH, art. dans *Essais de Sociologie* (Paris, libr. du rec. Sirey, 1939), p. 279.
Une étude particulière de la position de Rauh relativement aux sociologues devrait être faite d'après l'*Expérience morale* et les *Etudes de Morale*.
Le *Manuel de Philosophie* de CUVILLIER (Paris, Colin), dans sa section *Morale*, manifeste une forte influence du sociologisme, mais celui-ci y est tempéré et complété, d'une part, en ce que l'auteur demande que la morale se tienne au contact de la vie, d'autre part, en ce qu'il marque de la vie morale qu'elle enveloppe des ngements fondamentaux de valeur.

Sur la connexion entre la critique du sociologisme et le personnalisme métaphysique, on peut lire dans N. BERDIAEFF, *De la destination de l'homme* (Paris, éd. Je sers, 1935), pp. 83 sqq. : « L'éthique doit déclarer une guerre spirituelle avant tout à cette socialisation définitive de l'homme étouffant la liberté de son esprit » (p. 84). Et p. 86 : « Si l'on veut que la personne humaine devienne métaphysiquement, ontologiquement indépendante, non seulement de l'espèce, mais même de la société, il faut reconnaître la préexistence de l'âme, reconnaître qu'elle n'est pas le produit du processus générique, n'est pas créée au moment de la conception, mais par Dieu dans l'éternité, dans le monde spirituel. »

Examen critique du positivisme moral

Puisque le positivisme moral est la forme moderne du postulat intellectualiste suivant lequel la vertu est réductible à la connaissance, c'est ici que nous allons considérer en même temps les objections soulevées par l'intellectualisme moral et par les thèses que nous venons de passer rapidement en revue. Nous discuterons successivement la réduction de la moralité au savoir positif en général, à la science quantitative et légalitaire de l'homme, puis particulièrement, sa réduction à la sociologie. *Mutatis mutandis*, les arguments présentés contre la réduction sociologique vaudraient contre la réduction à la biologie ou à la psychologie.

1° Les difficultés soulevées par la réduction de la morale à la science procèdent de *la distinction* (cf. p. 11) *entre la rétroversion et la proversion*, c'est-à-dire entre la réflexion sur ce qui nous est

donné comme antérieur à sa découverte par nous, comme indépendant de nous, non seulement dans sa teneur, mais dans son existence, *le connaissable*, et le mouvement vers ce qui au contraire dépend, pour être, de notre décision et de notre volonté, ce qui sera tel ou tel suivant notre décret, *le réalisable*. La connaissance présuppose la détermination de ce qui est à connaître, l'objet est censé précéder le sujet ; mais *la conscience ne se réduit pas à la connaissance* (cf. p. 307). Car à quoi servirait la connaissance si elle ne nous permettait pas d'agir autrement que nous ne ferions sans elle ? Dans la recherche intellectuelle, l'action est pour la connaissance ; dans la vie en tant que morale, la connaissance est pour l'action, qui par conséquent doit y ajouter. Dans la connaissance l'existence nous est donnée avec la détermination. « Cela est. » Dans l'action nous devons conférer l'existence à la détermination. « Que cela soit ! »

Cette opposition est connexe de celle qui oppose le passé et l'avenir. Le passé, c'est ce qui est déjà fait : c'est arrivé. Il est la détermination réalisée et si nettement que, lorsque nous le considérons en lui-même, il nous impose son essence qui consiste à être tel et à ne pouvoir être tel autre : en sommes-nous mécontents, il nous laisse sans recours. Napoléon ne cessera jamais d'être mort à Sainte-Hélène. Au contraire l'avenir est une page blanche : il dépend de nous d'y écrire ceci ou cela. Le savoir se retourne sur le passé, pour y reconnaître des événements, comme l'histoire, ou en induire des lois invariables, comme la physique. La morale au contraire est préoccupée de l'avenir, non pour le prévoir, mais pour le faire. Dans la science la détermination s'impose au moi ; dans la vie morale le moi impose la détermination. Le devoir-être de la nécessité nous nie, même quand il nous sert ; celui de l'obligation nous présuppose, même quand il nous demande un sacrifice. Penser le monde entier comme nécessaire, c'est se porter par hypothèse à la fin du temps pour se retourner sur le mécanisme qui s'y serait déroulé, de la seule manière dont il pouvait le faire ;

le penser comme l'œuvre de la moralité, dont il dépendra qu'elle soit telle ou telle, c'est au contraire revenir au premier verset de la Genèse, au début du temps, et voir devant l'esprit un vide que nulle ride ne trouble et qui attend d'être meublé par notre *fiat*. En fait nous sommes entre le passé et l'avenir, dans le présent, qui nous force à distinguer entre la science qui découvre la nécessité et la morale qui indique l'obligation.

Au cours de la vie la confusion des deux attitudes est, suivant la gravité des conjonctures, tragique ou comique. Le médecin qui, devant un malade menacé de mort, mais guérissable, ne ferait de lui que l'occasion de considérations nosologiques, sans souci de thérapeutique, serait odieux ; comique est l'homme qui répond à un ami lui demandant des conseils en lui décrivant la situation où il s'est mis. L'homme qui agit sans réflexion est étourdi, car son action sera mal adaptée ; celui que la pensée théorique absorbe et retient loin de l'action est absent de l'histoire, qui se fera sans lui. La connaissance des lois de la guerre, à supposer que la guerre soit exclusivement matière de science objective, ne dispenserait en aucune manière de décider entre deux applications, la provoquer ou l'empêcher ; et l'on se ferait la guerre pour se forcer ou s'empêcher de la provoquer ou de l'empêcher une autre fois. Dès en effet que l'on passe de la science à l'application, la science ne suffit plus, car l'action technique est une action, c'est-à-dire suppose des fins indépendantes de la science ;

2° La distinction de la science et de la morale est correspondante à celle des valeurs qu'elles ont pour visée de nous faire obtenir. On dit souvent de la science qu'elle est indifférente aux valeurs. Sous cette forme l'idée qu'on se propose est mal exprimée. La science en effet comporte sa valeur, c'est la vérité ; mais l'art, la morale, la religion comportent aussi leurs valeurs respectives et la science n'y peut rien. Elle ne peut donc se confondre avec la morale, dont la valeur est le bien. Un homme est généreux, un autre avare : la science n'a rien y à faire sinon avérer que celui-là

est tel et celui-ci tel autre. Relativement au vrai les deux hommes sont pour elle équivalents. Cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas eu elle-même à discerner le vrai et par suite à trouver sa valeur ; mais cela montre qu'elle est indifférente au bien, comme aussi au beau ou à l'amour, en général à toutes les valeurs, sauf la sienne. Inversement la morale qui détermine le bien n'est pas par elle-même liée au vrai, car il est possible que jamais dans l'univers un certain acte considéré moralement comme bon ne soit effectué. Cet acte sera toujours bon, mais il ne sera jamais vrai ;

3° Ce qui est essentiel à la science, c'est l'analyse. Par elle, considérée à part, l'esprit se retourne sur son contenu, sur ses procédés, comme ils lui sont donnés ; il se subdivise, se scinde en un objet et lui qui le découvre pour le décomposer. La morale n'a rien à y faire. Mais remettons cette analyse dans la conscience de celui qui la fait : on y discernera toujours une intention pour laquelle l'analyse ne sera qu'un moyen. Cet homme cherche à connaître, parce qu'il veut sortir d'une difficulté ou seulement parce que la vérité l'attire. Avec cette intention la morale se mêle à la connaissance. Connaît-on pour connaître ? C'est qu'on estime bon d'obtenir la connaissance ; mais comme il est évident que ce n'est pas la connaissance elle-même qui peut nous apprendre s'il faut connaître, nous devons sortir de la connaissance précisément au moment où la morale se rapporte à elle. Connaît-on pour obtenir un avantage de la connaissance ? C'est que la morale est, cette fois encore, intervenue pour ajouter à ce que donne la connaissance elle-même, au savoir. On peut donc se demander si la vérité est belle ou laide, bonne ou mauvaise, et ainsi de suite : on ne la juge plus alors comme vérité, on ne la définit plus par une analyse, on la soumet à un jugement de valeur esthétique ou moral. On s'en réjouit ou on en éprouve un déplaisir, on l'approuve ou on la désapprouve ; et l'analyse qui l'a dégagée est conférée avec une visée qui dépasse la sienne propre. L'analyse cherche l'élément, le principe, la loi ; la morale poursuit l'idéal ;

4° L'opposition du savoir et de l'agir est un cas de l'opposition de ce que l'on appelle, métaphoriquement dans le domaine de l'esprit, le « bas » et le « haut ». La science regarde vers le bas, le terrain du moi situé, tout ce qui lui fournit un fondement de son action et de sa vie, bref sa nature : elle fait la géographie intérieure de la conscience ; la morale au contraire se tourne vers le haut, vers ce qui est au-dessus de la conscience actuelle, vers ce qui est mieux qu'elle, ou plutôt est ce mieux qu'elle doit devenir par la moralité. On pourrait dire que l'objet du savoir est subliminal : il attend d'être tiré des ténèbres de l'inconscience par la lumière de la connaissance ; la visée de la morale est supra-tegminale : au delà d'un plafond de la conscience humaine, elle vise une phase plus noble de la conscience, à peu près comme la conscience canine, devant les actions de l'homme qui la dépassent, mais vers lesquelles elle s'efforce, peut être dite viser la conscience humaine. Le savant crée des postulats, des définitions, des dispositifs expérimentaux pour comprendre ce qui est ; le moraliste s'efforce d'élever les actions humaines pour créer ce qui doit être. Pour le savant l'élévation de l'homme est un surcroît du savoir ; pour le moraliste, le savoir est un sous-produit de la moralité ;

5° Ce n'est pas seulement que les résultats de l'analyse scientifique soient moins et beaucoup moins que l'esprit qui analyse, que par suite ils doivent tenir leur valeur morale de la manière dont ils concourront avec le reste du contenu mental et l'orientation imprimée à ce contenu par l'activité plénière du moi, c'est aussi que par leur caractère de nécessité et de généralité, ils tendent à nous faire perdre le sentiment de la responsabilité et de la dignité personnelle des esprits. A cause de ses postulats transcendentaux, à savoir que la nature est indépendante du moi et qu'elle enveloppe la détermination, l'analyse scientifique aboutit à dépouiller l'expérience humaine de ce qu'elle comporte de liberté et de spiritualité. Où il n'y a plus que des objets, il n'y a plus de sujet. Notre indétermination qualifiée mais mobile, notre inti-

mité mystérieuse n'est plus pour elle qu'une confusion illusoire : l'intimité cache, mais n'affecte pas la nécessité des lois qui ne font que prolonger en nous la nécessité naturelle. Dès lors comment ne pas réduire l'esprit à n'être que le lieu où se fait quelque chose qu'il ne contribuerait jamais à faire en tant qu'unité de lui-même ? Il n'est même pas besoin que ce postulat soit formulé pour influer sur la conduite : insensiblement l'épiphénoménisme envahira les sentiments humains pour leur substituer l'objectivité d'une nature réduite au mécanisme. Y ajouterait-on le hasard ? Ni la reconnaissance de notre liberté, ni l'obligation n'y gagneraient rien.

On pourrait étudier en détail bien des effets de cette déspiritualisation ; nous n'en signalerons ici qu'un seul : la diffusion de la représentation suivant laquelle les criminels ne seraient que des malades. L'identification se fait par la médiation des conditions objectives qui déterminent l'impuissance du criminel comme celle du malade et l'erreur consiste à négliger les différences du rapport qui unit intimement ces conditions à l'attitude du criminel et à celle du malade. Dans le cas du malade, ces conditions ne sont pas disponibles à sa volonté ; dans celui du criminel, elles le sont. Un criminel ne devient donc un malade qu'au moment où, comme examen peut parfois le montrer à l'aliéniste, il devient incapable d'utiliser certaines connexions psychophysiologiques qui permettent d'inhiber la tentation du crime ; le malade devient un criminel au moment où il cause intentionnellement sa maladie. La distinction du criminel et du malade a un sens parce que le rapport de la détermination au moi est susceptible de deux acceptions : il la domine ou elle le contraint. Tomber à terre ou se laisser glisser à terre sont deux expressions identiques par le contenu objectif, opposées par la valeur. Le crime est une impuissance voulue, consentie ; la maladie, une impuissance subie. A chaque instant la force d'une tentation peut créer en nous un criminel de plus ou moins grande taille : elle agit en rétrécissant la conscience morale aux dimensions d'une conscience restreinte qu'asservit une tendance. Aussi pouvons-nous, par rétrécissement surveillé, découper en nous un sous-moi par lequel nous sympathisons avec la phase intime de la conscience criminelle, par exemple comprendre l'assassin par jalousie ou l'escroc maniant sa victime. Mais la moralité consiste, dans cette phase de rétrécissement, à se refuser à la tentation et, en rendant, serait-ce avec recherche et effort, au moi élasticité et largeur, à déborder ce sous-moi en faisant intervenir, par la puissance de la détermination morale, un enrichissement de moyens et de perspective qui réintègre le moi inférieur, virtuellement criminel, dans le moi moral. C'est ce que le criminel ne veut pas faire ; c'est ce que le malade ne peut. Ainsi ne pas vouloir et ne pas pouvoir font deux ; mais cette opposition perd son sens pour qui oublie la conscience devant la nature, car cette opposition suppose la dualité de l'objet et du sujet : ne pas pouvoir c'est le sujet esclave de l'objet, ne pas vouloir, c'est le sujet refusant de subordonner l'objet disponible à la règle morale.

6° La science vise l'un ; la morale, l'infinité, car ce que la science se propose transcendentalement comme fin, c'est l'ordre systématique de la nature ; au contraire la morale, qui s'anéantit où la liberté du moi tombe ou tomberait à zéro, vise à élargir indé-

finiment la responsabilité et la puissance du moi. Quand nous jugeons une détermination vraie, nous l'intégrons dans un système intelligible et naturel, que nous supposons déjà accompli, même si l'avenir doit nous permettre d'en compléter la connaissance. L'infinité s'y spatialise dans l'unité d'une immensité. La morale au contraire, en nous tournant vers une détermination qu'elle commande comme bonne, nous laisse entendre qu'elle pourrait ne pas se réaliser : ce qui suppose déjà la contingence et l'indétermination ; mais, comme en outre elle ne peut viser la suppression de la moralité et doit même chercher son expansion, c'est évidemment en vue d'agrandir la portée de notre liberté qu'elle nous la commande. Dans la science le temps est pour l'espace ; dans la morale, l'espace est pour le temps. L'esprit, au-dessus de la solidarité de l'espace et du temps, doit utiliser la science et la morale pour son propre épanouissement.

Sur la réduction de la responsabilité à la causalité par l'effet du positivisme moral, cf. ci-dessous, p. 577.

Bibliographie. — Pour l'examen critique de ce débat sur science et morale, on peut lire

Henri Poincaré, *Dernières pensées*, chap. VIII : « La morale et la science » : « Si les prémisses d'un syllogisme sont toutes les deux à l'indicatif, la conclusion sera également à l'indicatif. Pour que la conclusion pût être mise à l'impératif, il faudrait que l'une des prémisses au moins fût, elle-même, à l'impératif. Or, les principes de la science, les postulats de la géométrie sont et ne peuvent être qu'à l'indicatif ; c'est encore à ce même mode que sont les vérités expérimentales, et, à la base des sciences, il n'y a, il ne peut y avoir rien autre chose. Dès lors, le dialecticien le plus subtil peut jongler avec ces principes comme il voudra, les combiner, les échafauder les uns sur les autres, tout ce qu'il en tirera sera à l'indicatif. Il n'obtiendra jamais une proposition qui dira : fais ceci ou ne fais pas cela ; c'est-à-dire une proposition qui confirme ou qui contredise la morale » (éd. Flamm., p. 225).

L'auteur conclut : « La morale et la science, à mesure qu'elles feront des progrès, sauront bien s'adapter l'une à l'autre » (éd. cit., p. 247).

Il va de soi que la bibliographie de la question comprend tous les travaux inspirés par le positivisme moral et les critiques qui l'ont discuté. Cf. aussi les textes indiqués ci-dessous, p. 723.

Contre le positivisme sociologique

Comme nous venons d'indiquer les raisons de principe qui condamnent la partialité de tout positivisme, nous pourrons nous

contenter de montrer quelques-uns des aspects qu'elle prend sous la forme sociologique :

1° La sociologie considère la société comme une nature systématique : ce qui exclut la contradiction du jeu de deux lois en un même point-instant. Ce postulat est-il ratifié par l'expérience sociale ? En aucune manière, car fréquemment, et précisément quand nous sommes invités à la réflexion morale, elle nous met au sein d'une contradiction, en nous poussant par exemple à prendre parti pour l'un ou l'autre de deux belligérants. Chacune des contradictions que nous avons ainsi à affronter nous force à nous décider, sans que nous ayons pu faire une étude exhaustive, ou seulement poussée, de la réalité sociale telle qu'elle nous est donnée et des suites qu'elle peut comporter, ni non plus en mettant entre parenthèses nos sentiments propres, professionnels ou non. Le sociologue le plus convaincu agit donc toujours à la manière d'un moraliste, dans des conditions plus ou moins pressantes ; mais il agit mal s'il s'est habitué à sacrifier la réflexion morale au savoir purement objectif. Considérons par exemple la situation d'un neutre devant deux belligérants qui le pressent de prendre parti entre eux. Si le savoir suffisait, il pourrait se comporter comme un habile qui essaie de calculer quel sera le vainqueur. Mais, le pourrait-il avec certitude, cela suppose qu'il fasse abstraction de sa propre action et surtout du devoir qui l'oblige à se porter à l'aide de celui dont la cause est juste, même s'il est maintenant le plus faible, pour le rendre le plus fort. C'est tout autre chose que de s'en remettre au savoir sociologique et historique ;

2° Le sociologue, comme en général le savant, pense par généralités plus ou moins abstraites : elles sont insuffisantes dans l'action qui est toujours plus ou moins singulière ;

3° En faisant du moi un lieu, accompagné seulement de la connaissance théorique de ce qui s'y passe, la sociologie doit affaiblir, à proportion de son empire sur les esprits, la recherche

et la culture des qualités morales, comme le culte des autres valeurs ;

4° Si l'on répète à l'individu qu'il est extrinsèquement constitué par les actions qu'il subit de la part de la réalité sociale, il est peu à peu détourné du sentiment de sa responsabilité : il revendique, sans plus se soucier de produire. Or les meilleures ou les moins mauvaises institutions n'ont d'actualité et de valeur que par le dévouement avec lequel les individus les soutiennent ou les fertilisent. Anémier le moi, c'est frapper de mort la société. Les accidents extérieurs révèlent les décadences intérieures ;

5° A cause du postulat de l'unité du social, un penchant invincible entraîne la sociologie, comme le hégélianisme et le marxisme, vers le pouvoir absolu de l'État ; l'étatisme sans contrepoids doit réduire les hommes à la condition de rouages. L'esprit de Comte a été le plus antilibéral qui soit ;

6° Absolument rien ne permet d'affirmer que tout ce que la « société » exige du moi soit bon : ce n'est pas vrai déjà des instincts qui nous viennent de la nature. De même qu'un préjugé universel n'est pas toujours la vérité, un impératif même propre à une société entière peut être corrupteur, comme il arrive quand une nation épouse l'ambition d'un conquérant. Même on peut observer qu'il se trouve ordinairement que les institutions banalisent, formalisent, dégradent ce que la moralité personnelle peut produire de plus élevé. Aucune société n'est jamais qu'à un certain niveau de valeur. Il faut donc que la moralité individuelle la nie pour l'élever, et elle ne peut, au cours de cette négation ascendante, se ramener purement et simplement à l'autorité sociale ;

7° Si l'on masque cette évidence, c'est que le mot de « société » est pris tour à tour avec un sens objectif, pour que la connaissance sociologique soit fondée, et un sens idéal, suivant lequel ce qu'on appelle société est ce qu'elle doit devenir. Cela introduit d'abord de la confusion dans la pensée ; en outre ce n'est pas comme un effet nécessaire de la société donnée que la société idéale s'insti-

tuera. Ce n'est donc que comme une fin contingente que cette société supérieure s'actualisera éventuellement et il y faudra la moralité des individus, qui ne vient donc pas après la société, mais auparavant. Ce n'est pas parce qu'on adjoint à tort et à travers l'adjectif *social* à ce qui est commun à deux hommes qu'on réduira la vie morale à la vie collective. Le durkheimisme a montré avec force que la vie humaine n'est pas seulement la somme des vies individuelles ; mais cette vérité de la relation du toi et du moi ne doit pas être purement objectivée.

W. MALGAUD a, dans *Le Problème logique de la Société* (Paris, Alcan, 1922), dans *Le Postulat moral* (*Mélanges* D. GUSTI, Archives pour la Science et la Réforme sociales, 1936), exposé une conception qui consiste à aller, non de la société à l'individu, mais de l'individu à la société. Nous connaissons le besoin de sympathie qui nous invite à généraliser l'idée de la conscience que nous déterminons d'après nous-même et, par suite, à affirmer l'existence de consciences semblables à la nôtre, Mais cette affirmation est libre. Le cynique la refuse ; mais il se condamne à ignorer la confiance, l'amitié, l'amour. Optons donc en faveur du postulat moral suivant lequel d'autres esprits existent et cette option morale qui se vérifiera par son succès pratique suscitera la société. C'est donc en définitive la moralité des hommes qui fait la société, et non la société qui engendre l'impératif moral.

8° Enfin les résultats de la sociologie et généralement de la science positive de l'homme sont sans proportion avec les prétentions de leurs doctrinaires, car ils ne sont, ni en nombre, ni en précision, ni en rigueur, comparables à ceux de la physique. On peut porter à leur avoir le taylorisme avec ses prolongements de psychotechnique ; mais d'abord il soulève les plus graves objections morales et vérifie la tendance de la science à servir l'asservissement de l'individu ; en outre il est beaucoup moins de l'ordre de la science que de la technique empirique ;

9° Après avoir défendu la conviction que le sociologisme est moralement insuffisant, qu'il méprise l'originalité et la richesse du sujet, on est autorisé, à raison même de son insuffisance, à l'expliquer objectivement, au moins comme doctrine, à laquelle nous avons à adhérer ou non : comme tel il a manifesté en France l'empire, devenu, dans le positivisme, excessif et partial, de la science sur les esprits. On commence d'en éprouver l'erreur morale ;

mais c'est précisément à la réflexion morale de combattre et, si possible, de prévenir ces erreurs et leurs conséquences souvent terribles.

Conclusion

A la partialité de la vérité déterminée nous n'opposerons pas la partialité de sa condamnation. La science est une démarche inévitable et indispensable de l'esprit ; mais elle ne fera du bien qu'à la condition qu'on en évite l'idolâtrie. Les savants les plus dangereux pour la science sont ceux qui ne comprennent pas autre chose. Partout où les phénomènes dans l'esprit sont solides ou tendus, la science peut obtenir des résultats ; ces résultats peuvent se trouver à tous les étages de la conscience puisque celle-ci est toujours traversée par des lois. Mais de ce que l'homme est mécanisé, naturalisé en chaque région où ces lois traînent l'homme, il ne faut pas parler d'une science *de* l'homme, mais seulement d'une science *dans* l'homme, comme la correspondance entre des manières banales d'agir et des manières générales de penser. Dès que le nombre des conditions de l'action grandit, que ce que la science néglige est plus important que ce qu'elle a retenu, que le moi, se faisant plus inventif, lance plus de relations autour et au-devant de lui, la science doit se subordonner et souvent se taire. Tant que nos fins restent générales, grossières, massives, la science reprend ses droits ; et sans elle l'action morale serait aveugle et inintelligente. Elle doit donc en tenir grand compte, ce qui est tout autre chose que d'abdiquer pour elle.

IV. — LE CONCOURS DES FORMES ET DES FORCES DE LA CONSCIENCE MORALE DANS LA MORALITÉ

Au cours des analyses précédentes, nous avons fait le tour des divers facteurs qui s'offrent à la vie morale et qui ont été successivement privilégiés par les moralistes. A partir de leurs discussions il est aisé au scepticisme moral de discréditer chacun d'eux en s'appuyant à tour de rôle sur les autres, et bientôt de disqualifier la moralité elle-même en la présentant comme un tumulte contradictoire de principes mal fondés ou incompatibles.

Bibliographie. — Pour l'histoire et l'appréciation du scepticisme moral :

J. C. KREIBIG, *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus* (Vienne, Hölder), 1896.

STUMPF, *Ueber ethischen Skeptizismus* (1909).

Le scepticisme moral se confond souvent avec le scepticisme en général, c.-à-d. portant sur toutes les valeurs. C'est ce qui a amené Emile SAISSET à ses cours sur le scepticisme dont des fragments ont été publiés : *Le Scepticisme* (2e éd., Didier, 1865) : sur Aenésidème, Pascal et Kant ; mais le scepticisme y est simplement combattu, au lieu d'y être décrit et évalué avec sympathie, ce qui est la meilleure manière de le dépasser.

Sur le scepticisme indien, cf. MASSON-OURSEL, *Hist. philos. ind.* (th.), pp. 45-7

DU MÊME, *La Sophistique*, ét. phil. comp. (*Rev. Méta. Mor.*, mars 1916, XXIII), pp. 343-62 ; sur le sceptic. moral, p. 355 ;

ID., *Phil. comp.*, IIe Part., chap. I et II.

Sur le scepticisme hellénique, Victor BROCHARD, *Les Sceptiques grecs* (Paris, 1887, réimprimé en 1923) ;

A. GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig, 1905).

Sur les sceptiques français du XVIe siècle et les « libertins » du XVIIe, cf. ci-dessus, pp. 62-63.

Sur Anat. France, cf. THIEME, I, pp. 769-77 : notamment

Helen B. SMITH, *The scepticism of A. Fr.* (1927) ;

G. MICHAUT, *Le Dilettantisme et A. Fr.*, *Correspond.* 251, pp. 488-517, etc.

L'examen et l'estimation du scepticisme et part[1] du scepticisme moral ne nous retiendront pas longtemps.

1° Hume a, depuis longtemps, distingué « le scepticisme mitigé » qui n'est guère plus que la prudence critique et le « scepticisme outré » qu'exclut définitivement l'exigence de vie qui nous anime. Celui qui est sceptique loin de l'action, comme il est rêveur, cesse immédiatement de l'être quand la peur ou le désir le sollicitent. Cela suffit pour disqualifier toute prétention du scepticisme à être absolu. Il n'en est pas moins vrai qu'il est nécessaire de chercher jusqu'à quel

point et comment il faut être sceptique ; et peut-être Hume méconnaît-il l'utilité des convictions métaphysiques et des principes *a priori* ; mais dès qu'on s'interrogera sur la valeur du scepticisme, qu'on s'efforcera de dégager son essence, son utilité dialectique, de l'intégrer dans une vue plus vaste de l'esprit, on ne sera plus sceptique puisqu'on impliquera la primauté de la valeur sur lui ;

2° Le scepticisme est constitué essentiellement par une dialectique qui coupe l'intériorité rationnelle entre deux termes d'une relation et les rend contradictoires. Il n'y a pas de relation qui ne puisse être ainsi traitée. Il suffit de choisir un trait commun des deux termes, on le pousse pour l'un jusqu'à une extrémité, pour l'autre jusqu'à l'extrémité opposée et l'on constate alors leur exclusion mutuelle. Il en résulte un atomisme tumultueux de notions qui ne laisse plus de place à la vérité ou à la légitimité. Ce qu'on appelle au sens dépréciatif « la relativité des opinions morales » n'est que l'universalisation de ce procédé ;

3° Dans l'arsenal de la conscience morale, cette opération, qui fait de la discontinuité, est particulièrement précieuse. Son plus grand prix est de briser une unité objective, l'intériorité pensée de deux termes, pour rendre l'esprit au sentiment de son unité propre, l'intimité pensante qui, où elle sépare, risque moins de s'objectiver qu'elle ne le fait où elle lie et systématise. De ce point de vue, le scepticisme est une des dialectiques privilégiées dont on peut se servir pour naître à l'esprit pur, supérieur à toute détermination.

Bibliographie. — Toute réflexion sur la *fluctuatio animi* est précieuse pour la critique du scepticisme. Ainsi, on lira avec intérêt l'essai qui donne son titre à l'ouvrage de Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Alternative* (Paris, Alcan, 1938) : après avoir montré dans l'alt. notre « fatalité dialectique », l'auteur étudie les issues qu'elle propose, à savoir l'*Ou (Alterutrum)* : l'option ; l'*Et (Utrumque)* :la synthèse ; et le *Ni (Neutrum)* : qui est l'abstention ou le transcendement (p. 17) ; et il conclut que, si nous ne pouvons jouir tous les jours de la « grâce amoureuse », il nous restera, « les jours de semaine », la durée qui joue avec l'alternative et s'en sert du mieux qu'elle peut (p. 70) ;

4° La morale du scepticisme commence avec la détermination de l'esprit que la dialectique sceptique rend à lui-même. Ce qu'on retrouve ainsi, n'est-ce que le moi empirique ? Le doute engendre alors quelqu'une de ses faiblesses, chez Montaigne, trop de complaisance pour soi, chez les sophistes adversaires de Socrate la flatterie envers les désirs et les intérêts changeants, chez des vaniteux, le plaisir de faire scandale. Dans ce sens, le scepticisme risque de dissoudre la conscience morale qui doit être ordre et fermeté ; et c'est pour éviter cette démoralisation qu'il convient de ne pas sous-estimer l'importance des vérités éternelles en morale. Mais si l'esprit dont la souveraineté est dégagée par celui qui se dit ou que l'on dit sceptique, c'est l'esprit absolument premier, comme le font Pascal et la théologie négative, le scepticisme remplit un rôle métaphysique ;

5° Ce qui importe donc, c'est sur quoi le scepticisme débouche. D'ordinaire c'est, depuis l'exemple de la Nouvelle Académie et de Carnéade, le probabilisme ; mais ce probabilisme peut être à fond de confiance métaphysique ; dès lors, il nous détache à demi des déterminations pour nous en faire les maîtres ; mais nous attache intimement à la Vie.

Le scepticisme pur écarté, quelle attitude devons-nous prendre à l'égard des divers principes, au sens le plus ample de ce mot, qui viennent d'être passés en revue ?

D'abord il est aisé de montrer que chacun d'eux ne triomphe qu'idéalement, c'est-à-dire en impliquant que la réduction des autres à lui-même est opérable en droit. Pour ne le vérifier que sur le cas principal, l'intellectualisme peut bien professer qu'un savoir complet retrouverait dans toutes nos actions une applica-

tion dérivée de sa définition de la raison. Mais cette déduction est-elle faite, peut-elle être actuellement faite ? Certes non et souvent il n'importe pas qu'elle le soit. Évidemment l'amour maternel a assuré la perpétuité de l'espèce humaine sans ou avant qu'on ait démontré qu'il est raisonnable. Les tables de catégories, la science ne peuvent poursuivre leurs constructions jusqu'à ce nœud de rapports, infiniment complexe, qui constitue un événement, un acte historique. Il en suit qu'au moment où l'on donnerait raison en droit à l'intellectualisme, il faut en fait lui substituer, dans l'application, un intellectualisme abstrait qui est fort dangereux, car, ne considérant que quelques-unes des données constitutives du réel, il expose aux démentis les plus cruels de l'expérience. C'est que la morale est plus exigeante que la science : elle ne peut se contenter de vérifications abstraites, dont l'utilité soit éventuellement le produit. Elle engage le tout de l'homme et de la vie. Dès lors, même si l'on reste intellectualiste par confiance dans l'intelligence, il faudra accepter des « auxiliaires » : l'expérience, les sentiments, le respect du devoir, à part de la connaissance pure ; et par suite le privilège intellectualiste ne sera plus respecté. — Il restera au rationaliste à prendre sa revanche en montrant que les autres morales sont logées à la même enseigne que lui : ce qui lui sera facile.

Cette critique est confirmée par l'histoire. Au cours de l'évolution de l'humanité toutes ces morales sont restées l'une en face de l'autre. Nous-mêmes sommes amenés à osciller de l'une à l'autre au moment où les insuffisances de l'une et les avantages moraux de la seconde s'imposent à nous. Le positiviste compte sur la science du médecin quand son enfant est malade, mais aussi sur l'amour de sa mère qui le soigne. L'éducateur exploite tantôt l'attrait du plaisir ou de l'utilité, tantôt la force de la raison, tantôt la suggestion des sentiments, tantôt le commandement du devoir, tantôt l'autorité d'un maître. L'on peut comprendre par une réflexion fondée sur les nécessités d'opposition qu'il en soit

ainsi. Chaque principe, chaque « standard », comme on dit dans la terminologie anglo-saxonne, appelle les autres comme ses compléments indispensables. La raison reste hypothétique si le désir, en lui fournissant son énergie, ne convertit cette possibilité en direction d'action, mais le désir s'égare s'il ignore les lois du monde où il s'élance ; le devoir devient absurde et fanatique s'il veut être aveugle aux effets des actes qu'il commande ; mais le bien relatif est toujours sujet à suspicion, et le bien absolu n'est qu'une indétermination, de sorte que le mouvement vers lui se ramène au devoir. Encore on ne peut faire une énumération complète de ces principes, car l'invention éthique pourra en dégager d'autres, éventuellement aussi importants que ceux que l'humanité utilise déjà.

Nous devrons donc conclure en premier lieu qu'*aucun des principes qui fondent les morales classiques ne peut suffire à la vie morale.* Il en est de leur valeur comme de toute valeur déterminée : la mettre à la place de la valeur absolue, c'est la rendre passionnelle. Il n'y a pas de principe moral qui dispense de la moralité car, si la liberté a un sens et comporte l'invention, il n'est moral que parce qu'il favorise la moralité quand elle sait en faire usage. Celui qui prétendrait rester fidèle à l'application identitaire d'un principe intellectuel le dégraderait bientôt en loi d'un fanatisme abstrait : l'idéologie qui tend vers la dictature tend vers la brutalité. Notre vie voue une part de nous-même à la fidélité de l'entendement, celle qui soutient les contrats, mais celle-ci est autre chose que la fidélité de l'amour, qui est sans concept ; et si l'on remplaçait toujours celle-ci par celle-là, on se livrerait à un automatisme qui ferait du savoir absolu un aveuglement absolu. De même l'amour de la vie peut bien être mis à l'origine de la moralité ; mais il peut aussi entraîner des actes qui avilissent la vie et finissent par la compromettre. L'amour même peut-il être seul et sans loi ? Ce serait vrai de l'amour infini ; ce ne l'est pas d'un amour humain, qui risque toujours de dégénérer en flatterie des autres

et de soi. Préférera-t-on le devoir ? Quand un tyran commande au nom du devoir, celui-ci manifeste sa perfidie formelle et vérifie l'impossibilité de lui obéir indépendamment de toute considération de contenu. Est-on enfin convaincu qu'il n'y a de valeur que par et pour des personnes, la réalisation de soi peut apparaître comme l'idéal suprême de tout esprit. Comment l'esprit, en nous comme en Dieu, pourrait-il chercher autre chose que l'esprit ? Mais comment aussi ne pas voir que le pire égoïsme peut invoquer l'idéal de la réalisation de soi, que la pire servilité envers le moi avide peut déifier, au lieu du *true self*, un moi méprisable ? Aussi ajoute-t-on tout de suite que la recherche de soi doit se concilier avec l'amour des autres, qu'elle n'est légitime qu'où elle vise le soi spirituel qui doit être cherché comme modèle par le moi. Mais comment encore distinguer ce soi du moi haïssable, sinon par la considération du contenu intellectuel et affectif qu'il doit s'approprier et d'où peut lui venir ce contenu, sinon du concours des autres principes moraux ? On peut dire, en un sens très général du mot *forme*, que chaque principe en est une qui doit recevoir sa matière des autres pour en tenir sa positivité. Par lui-même il n'engendrera rien que de moralement vide ; l'hédonisme, des plaisirs malsains et vils, l'utilitarisme, des calculs malhonnêtes, parce qu'ils ne seront honnêtes que dans les limites des lois, la spontanéité de la vie, le crime au lieu de la générosité. La morale elle-même sans moralité suscitera un moralisme, une tyrannie de la volonté méchante, qui corrompt la vertu même au moment où elle l'invoque.

Nous venons de montrer qu'aucun des principes fondamentaux des diverses morales, ni par suite aucune des morales ne peuvent être tenus pour suffisants. Faudra-t-il par une sorte de choc en retour les tenir pour superflus ? Devons-nous tirer un trait sur toutes les morales classiques, nier les vérités éternelles du rationalisme moral, mépriser le naturalisme épicurien, ne voir dans le sentiment que l'égoïsme du corps, condamner la raideur du formalisme ?

A la dépréciation des principes et des morales il n'est pas permis de consentir. Rien d'abord *n'autorise à conclure de ce que quelque chose n'est pas suffisant,* c'est-à-dire doit être complété, *que ce quelque chose soit inutile.* Une voiture sans moteur mécanique ou animé est vaine ; il n'en suit pas qu'une voiture doive se passer de roues. Qui pourrait soutenir qu'on peut vivre moralement sans distinguer entre les actions qui causent du plaisir et celles qui font souffrir, sans mettre des intérêts à leur place, en niant tout principe, en se refusant au devoir, en avilissant et inanisant le soi au lieu de l'élever et de le fortifier par la poursuite de la valeur ? Ce n'est pas ici la force d'une déduction qui contraint de conclure ; ce sont des épreuves vitales, spirituelles, qui ont révélé la valeur des diverses morales : celui qui a perdu pied dans les sables de la contingence, qui a été déçu par l'infidélité et la trahison, trompé par le mensonge, ne doute plus de la valeur des principes et il les invoque ; comme celui qui a vu le devoir sauver un homme et rétablir un peuple lui restera attaché, à la mesure de la sublimité qu'il suscite. Comment oublier la séduction du plaisir, la force du sentiment, les fruits de la tradition, bref renoncer à toutes les puissances sans lesquelles notre vie ne pourrait que déchoir et bientôt s'anéantir ?

De tous les principes, celui autour duquel se sont livrés le plus de débats est celui qui exprime intellectuellement la nature de tous, le thème des « vérités » éternelles en morale. Depuis les textes célèbres d'*Antigone* et de l'*Apologie de Socrate*, il a inspiré le rationalisme moral. Il a été particulièrement attaqué par les sophistes, les empiristes, de notre temps par Nietzsche, et récemment encore par Dewey (cf. p. 95). Cette critique se retrouve chez Rauh qui a subi fortement l'influence du pragmatisme ; chez lui, elle s'appelle le « sophisme du passage de l'indéterminé au déterminé » ; ce sophisme consiste à spécifier arbitrairement un principe, par exemple que l'homme est sociable, en prétendant autoriser par ce principe telle forme de société plutôt que telle autre (par ex. *Et. Mor.*, pp. 133 275, etc.).

A cette critique, nous accorderons

a) que les formes les plus abstraites et les plus pauvres de la pensée, celles que l'esprit atteint en descendant vers le simple au lieu de monter vers le riche ne suffisent pas à l'action morale et que celle-ci doit, même en cherchant à appliquer des principes, tenir compte des données empiriques : il y a dans le monde contingence et liberté ; l'avenir est imprévisible en ce qu'il aura de nouveau,

mais, conformément à ce qui vient d'être dit,

b) l'insuffisance des principes ne porte pas atteinte à leur indispensabilité : l'innovation en morale doit y susciter un épanouissement, et non une évolution

pure et simple, de même qu'en science. Il faut répéter : « Aimez-vous les uns les autres » et « respectez la vérité » parce que la culture de la haine et l'usage du mensonge ont été, sont et seront toujours des crimes, quelle que puisse être la variation des opinions humaines à leur propos :

c) on le vérifie en ce que les critiques des vérités éternelles sont toujours obligés de les réintégrer après les avoir discutées, comme ces révolutionnaires qui restituent sous de nouveaux noms ce qu'ils ont attaqué, dès qu'ils prennent le pouvoir. Ainsi, Rauh termine en invoquant « le sentiment de rationalité » (*Exp. Mor.*, pp. 234, 47, etc.) : si ce sentiment ne veut être aveugle, l'esprit le pensera et devra y retrouver des principes indépendants de ce qu'il y a de contingent dans l'action et par suite abstraitement éternels. On ne peut sacrifier sans partialité l'unité extra-temporelle de l'esprit à son devenir dans le temps, d'un mot le spatial au temporel, ni faire d'ailleurs l'inverse. La morale ne doit être ni une routine, ni un arbitraire. L'importance des vérités éternelles se manifeste par toute une famille de vertus : la persévérance, la fidélité aux promesses et aux contrats, la cohérence ; elles conditionnent l'accord des hommes les plus éloignés les uns des autres. Il ne faut donc pas les discréditer, mais les compléter.

Allons-nous donc conclure qu'il nous faut faire un système de tous les principes introduits par les morales connues afin de constituer une morale plus compréhensive, *la* morale, qui les mettrait chacun à sa place, comme la dialectique hégélienne cherche à faire apparaître à leur rang tous les moments dont l'effectivité organisée compose l'esprit absolu ? Nous devons écarter encore cette solution, parce que, cette fois, c'est l'importance du temps et de l'invention dans la vie morale qui serait méconnue. L'application exclusive du « principe cosmologique » ici éthique, « de totalité », amènerait la réduction de la moralité à la morale, elle fermerait la morale au lieu de l'ouvrir, elle ferait des règles de l'éthique les éléments d'une nature idéale par rapport à laquelle la conscience morale ne serait plus qu'un épiphénomène et un rouage inefficient, et par suite sans vertu. Par un de ses aspects, la vie morale consiste bien à retrouver une systématisation ; mais celle-ci est, pour une part, masquée et, pour une part, ébauchée, de sorte que la moralité est aussi une histoire ; et cette histoire ne doit pas être entièrement prédéterminée si l'œuvre de la responsabilité doit être réelle et créatrice.

Tout ce débat transporte dans le domaine de la morale la discussion théorique entre logique et histoire, nécessité et réalité. Tout acte réel doit satisfaire à deux conditions : être possible logiquement, recevoir historiquement l'existence. De même un acte moral est légitime par un ordre d'obligations, que d'ailleurs nous ne découvrons qu'au contact de la vie, mais il ne devient actuel qu'où il

devient opportun qu'il soit actualisé. La moralité enveloppe un savoir ou, pour éviter l'assimilation de l'éthique à la science un canon, des normes et de l'invention.

Dès lors il ne nous reste plus qu'une manière de résoudre la difficulté qui vient d'être débattue : c'est elle qui nous donnera notre conclusion. Il faut bien se garder d'écarter aucun des principes que les morales mettent à notre disposition ; ce sont comme les ressorts de l'esprit conscient, moral à proportion de cette conscience même. Chacun donne à l'homme une nouvelle puissance. Mais ni à ces principes, ni à leur total, l'esprit ne peut se tenir. L'unité réelle, n'est pas l'unité systématique de notions, qui feraient le tout d'un monde moral, c'est l'unité vivante de l'esprit lui-même, dont aucune objectivité n'est qu'une expression et un instrument ; et c'est cette unité, mieux cet acte alterné de dépassement et d'union, qui par la moralité poursuit sa propre expansion. Au-dessus de tous les principes il y a donc un art moral qui consiste à en user au mieux, suivant les conditions de l'action, à les spécifier ou à les composer, à en retarder ou à en précipiter l'application, à en inventer des modes nouveaux. De chacun on cherchera à tirer ce qu'il peut donner de meilleur : des idées de la morale théorique on recevra la continuité, la lucidité, la possession intellectuelle de soi ; des plaisirs et des émotions, le charme et l'ardeur de la vie ; du devoir et de la volonté, le contrôle indispensable à l'utilisation heureuse de nos forces intimes ; et ainsi de suite. Éventuellement, et pour leur part, les principes amorcent la moralité ; ils ne peuvent suffire à la faire ; mais sans eux l'invention morale partirait d'un niveau plus bas et ses efforts accéderaient à des sommets moins élevés.

Ce qui vient d'être dit des divers facteurs proposés à notre vie convient aux diverses orientations morales, telles qu'elles ont été considérées dans la première partie. Spinoza et Ruskin ont cherché comment devaient vivre Spinoza et Ruskin ; chacun de nous doit chercher comment il vivra pour vivre au mieux. Si les hommes étaient identiques, au point d'être indiscernables, un seul modèle conviendrait à tous ; s'ils n'étaient que différents, aucun ne pourrait prendre modèle sur un autre. Dans l'entre-deux qui définit notre condition, la conduite des hommes qui ont déjà traversé des difficultés comparables à celles que nous rencontrerons

doit nous instruire ; mais en définitive, puisque personne ne vit pour un autre, ce sera à nous à décider de la part que nous ferons à leurs suggestions et de la manière dont nous nous les approprierons.

Il nous reste un mot à ajouter à ce qui vient d'être dit des principes et des modèles moraux. En effet, en subordonnant les uns et les autres à la recherche morale du moi, maître de sa vie après Dieu, nous laissons indécise la direction de cette recherche. Ici encore il faut penser dans l'entre-deux. La recherche ignorerait-elle entièrement ce qu'elle cherche, elle n'aurait aucune raison de commencer ; le possède-t-elle, elle est arrivée. En fait la recherche n'est pas un tir sur une cible déjà vue ; c'est une visée au cours de laquelle un pressentiment, reflétant en nous une inspiration, découvre et élabore une épreuve dont elle n'est encore que l'aube. Au delà de toute fin, de tout idéal, il y a un inconnu digne d'être recherché dont l'éclat dore cet idéal et celui-ci n'est, de même qu'une cause ou un moyen, qu'une médiation pour y trouver accès et bonheur. A cet inconnu déjà pressenti, dont nous ne pouvons au début rien dire, sinon qu'il est digne de provoquer notre effort vers lui, ne convient que le nom de Valeur. La *visée de valeur*, voilà la perspective proposée à ce *tact de valeur*, qui est en nous l'initiative inaliénable de toute évaluation et particulièrement de toute estimation morale : dans ce tact de valeur se confondent les principes qui sont *a priori* parce qu'ils expriment les aptitudes propres et premières de l'esprit, les résultats de la vie, les aspirations des sentiments, bref tout ce qui détermine l'exigence qui nous invite à la moralité.

V. — LES MOMENTS DE LA MORALITÉ

D'après ce qui précède, nous devons aborder maintenant la description de la vie morale. Nous allons la faire en deux temps. Nous reconnaîtrons d'abord les moments de la moralité ; en d'autres termes nous considérerons successivement et analytiquement les diverses opérations qui du dehors apparaissent comme autant d'éléments de la conscience morale, non plus concentrée, mais déployée : le sentiment moral, l'obligation, la responsabilité et ainsi de suite ; puis nous n'aurons plus qu'à décrire la vie morale elle-même dans son unité indivise et heuristique, où les moments précédemment distingués se fondront pour composer une histoire progressive, une recherche s'appropriant de plus en plus la valeur qui lui est destinée, recevant un bien qui se donne au mérite, de manière diffuse ou localisée, de façon à l'élever au-dessus de lui-même.

Nous abordons immédiatement la première de ces subdivisions.

Dans le prolongement des distinctions faites plus haut (cf. p. 325), nous traiterons successivement de l'énergie morale, puis de ses directions intellectuelles, les intentions, enfin des dialectiques par lesquelles l'esprit se donne l'obligation et se fait responsable, par suite acquiert un mérite ou un démérite, atteint à sa dignité, s'expose à une sanction.

A) Le sentiment moral ou de l'énergie de la moralité

La détermination du sentiment moral se présente tantôt comme une analyse, tantôt comme une dénotation, une caractérisation. Dans le premier cas, on détermine les composantes ou, si l'on

préfère, les aspects du sentiment moral ; dans le second, on le considère dans son unité plénière et on avère sa tonalité, de manière à privilégier une vertu, qui est ainsi mise à la source de toutes les autres comme l'essence de l'énergie morale.

a) *Analytique du sentiment moral*

Il va de soi que chaque moraliste suivant sa situation, son caractère, sa doctrine, sa visée, doit avoir été amené à mettre en valeur tel ou tel des aspects du sentiment moral. Si, comme il arrive d'ordinaire, on transforme ses aspects en éléments, on obtient une certaine formule de composition du sens moral. Ainsi les moralistes anglais, de Hobbes à Smith et Spencer, se sont ordinairement préoccupés de doser ce que le sentiment moral comporte d'égoïsme et d'altruisme, d'amour-propre et de bienveillance, d'intérêt et de sympathie. — Nous considérerons seulement deux échantillons de l'analyse du sentiment moral.

Les composantes du sentiment moral d'après SOLOVIEW. — Le premier est emprunté à *La Justification du Bien*, essai de philosophie morale, trad. fr. (Paris, Aubier, 1939), par Vlad. SOLOVIEW (Solovioff) : dans la I^re^ Part., chap. I^er^, le philosophe dégage les trois « données primordiales de la moralité ». La première est *la pudeur* (pp. 28-34), ignorée des animaux, par laquelle le moi se détache de ce dont il a honte ; la deuxième est *la pitié* ou la sympathie (pp. 35-6), « d'où procèdent la complexité et la multiplicité des liens sociaux internes et externes » (p. 36), la troisième est *la piété* (pp. 36-8) par laquelle l'homme se soumet au principe souverain de toute moralité. Il n'y a rien qui doive se surajouter à ces données premières, car elles suffisent à rendre compte de toutes les vertus et la raison peut en tirer les principes universels de la vie morale.

Cette réduction du sentiment moral a l'avantage de mettre en évidence les trois orientations, et comme les trois vecteurs, de

l'action morale, à savoir l'action de l'agent sur et, éventuellement, contre soi, son action sur les autres en rapport avec la connaissance qu'il en prend en se mettant à leur place, enfin l'action vers l'Esprit souverain en tant que source de la moralité ; mais, comme le démontre l'argumentation par laquelle elle est justifiée et qui recourt presque uniquement à des comparaisons biologiques, cette réduction n'est pas innocente de tout naturalisme ; en outre négligeant les principes impersonnels, elle tire manifestement la morale vers la religion et le sentiment. Bref il doit y avoir dans le sentiment moral quelque chose de plus original que ses manifestations affectives, c'est l'action pour les élever. Un effort pour produire ce que la nature ne suffit pas à inspirer, c'est le courage. La pudeur est proprement morale où elle devient le courage contre l'impulsion naturelle (cf. SOLOVIEW, *op. cit.*, pp. 38-6,) la pitié, où elle n'est pas une faiblesse, mais un courage contre l'égoïsme, enfin la piété, le courage de s'élever au-dessus de soi, malgré les résistances de l'amour-propre, vers Dieu.

L'exemple que nous venons de considérer pèche par l'élimination des aspects rationnels de la moralité ; nous traiterons donc en opposition un autre exemple, où au contraire ce qui fait défaut c'est la considération de l'intimité affective, en ce qu'elle recèle de proprement personnel.

Les composantes du sentiment moral d'après DURKHEIM. — Durkheim, dans la Ire Part. de l'*Éducation morale*, « les éléments de la moralité », en discerne également trois. Le premier est *l'esprit de discipline :* les actions morales ont pour premier caractère d'être « toutes conformes à des règles préétablies » (p. 26). On ne peut, plus décidément, privilégier la détermination en morale. Dès que le concept moral a été substitué au moi, l'aliénation de celui-ci à lui-même doit suivre aisément. Elle est implicitement faite par la condamnation du sentiment de l'infini, qui est en effet consubstantiel à l'indétermination originale de l'intimité mentale :

«Lepessimisme accompagne toujours les aspirations illimitées » (p. 45).

Elle est explicitement achevée par la disqualification de toute visée personnelle. Le moi ne peut être moralement fin pour lui-même :

« Nous ne disons pas de quelqu'un qui se soigne bien, qui pratique une bonne hygiène, et cela dans le seul but de vivre, qu'il se conduit moralement » (p. 64).

Mais ne peut-on vivre pour les autres, pour sa famille ? Oui, mais « la fin poursuivie est alors impersonnelle », car un autre ne peut avoir plus de prix que le moi n'en a lui-même :

« pourquoi ce qui n'a pas de valeur morale chez moi en aurait-il chez autrui » ? (p. 66). « On ne saurait donc voir dans le sacrifice, dans le dévouement inter-individuel, le type de l'acte moral » (p. 67).

Si la morale est super-individuelle, et si ce n'est pas le « prochain » en tant que tel qui en est la fin, « il faut qu'il existe dans toute la force du terme un être social » (p. 69). *L'attachement aux groupes sociaux*, voilà donc quel doit être le deuxième élément de la moralité. La charité d'individu à individu est secondaire, subordonnée ; c'est trop dire, elle est, à peu près, vaine ; et ce sont « les pratiques sociales » qui seules peuvent modifier « l'état social » (p. 95). C'est donc la société qui est « le type et la source de toute autorité morale » (p. 102) et par conséquent c'est l'attachement à la société que la pédagogie morale doit engendrer.

Cette génération doit aller jusqu'à ce que la société soit voulue pour elle-même. C'est alors que la moralité s'achève par son troisième élément, *l'autonomie de la volonté*. Elle consiste essentiellement dans le conformisme consenti (p. 134). Il se confond avec la personnalité comme la définit Durkheim :

« Nous faisons partie intégrante du monde ; il agit sur nous, il nous pénètre de toutes parts et il faut qu'il en soit ainsi, car sans cette pénétration notre conscience serait vide de tout contenu. Chacun de nous est le point où viennent se rencontrer un certain nombre de forces extérieures et c'est de cet entrecroisement que résulte notre personnalité » (pp. 135-6).

On ne peut réduire plus tranquillement et plus délibérément la liberté vivante d'un esprit personnel à une résultante objective de lois et d'actions extrinsèques : c'est précisément tuer ce qu'on prétend fonder.

Nous ne multiplierons pas ces exemples, car ceux-ci suffisent à montrer que ce que l'on appelle les facteurs du sentiment moral ne sont autre chose que des relations *entre ce qui le constitue essentiellement dans son efficacité*, à savoir la connexion entre l'énergie indispensable à toute action et la volonté qui en active ou en freine la mobilisation, *et les conditions corporelles ou extra-corporelles qui composent le milieu de leur exercice.* Choisissez d'autres conditions et l'analyse du sens moral vous donnera d'autres éléments : il reste pourtant le même dans cette rotation de point de vue. C'est cette identité vivante que nous devons maintenant dégager : elle permettra de caractériser le sentiment moral.

Bibliographie. — On lira avec intérêt dans l'ouvrage de James MARTINEAU, *Types of ethical theory* (2e éd., Oxford, Clarendon, 1886), l'analyse et la classification des *springs of action :* Part. II, l. I, chap. V-VII, vol. II, pp. 129-301,
et dans celui d'Augusto GUZZO, *Sic vos non vobis* (Loffredo, Napoli, 1940), vol. II, parte IV, III : les considérations sur les *impeti morali*, qui travaillent dans la conscience, tandis que la conscience travaille autour d'eux (p. 62), sans qu'on puisse les dire objectifs ou subjectifs, transcendants ni immanents (p. 75).

b) *Caractéristique du sentiment moral*

A la question « Qu'est-ce qu'est essentiellement le sentiment moral ? » la réponse sans doute la plus fréquente est celle qui le présente comme *la justice*. Ainsi, pour Platon, la vertu est parallèlement entendue comme l'unité, l'harmonie des fonctions de l'âme dans l'individu et celle des fonctions de l'Etat dans la cité :

La δικαιοσύνη dans l'individu est l'équilibre des trois parties de l'âme, la concupiscence, la colère ou le courage, la raison (*Rép.* 436 *a-b*). « Nous avions donc, Glaucon, une image de la justice... En fait la justice était, ce me semble, quelque chose de semblable, à cela près qu'elle ne s'applique pas aux actions extérieures de l'homme, mais à l'action intérieure, celle qui le concerne véritablement lui-même et les principes qui le composent, qui fait que l'homme juste ne permet pas qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes de son âme empiètent sur leurs fonctions respectives, qu'il établit au contraire un ordre véritable dans son intimité, qu'il se commande lui-même, qu'il se discipline, qu'il devient ami de lui-même, qu'il harmonise les trois parties de son âme absolument comme les trois termes de l'échelle musicale, le plus élevé, le plus bas, le moyen, et tous les sons intermédiaires qui peuvent exister, qu'il lie ensemble tous ces éléments et devient un de multiple qu'il était, qu'il est tempérant et plein d'harmonie et que, dès lors, dans tout ce qu'il entreprend, soit qu'il travaille à s'enrichir, soit qu'il soigne son corps, soit qu'il s'occupe de politique, soit qu'il traite avec des particuliers, il juge toujours et nomme juste et belle l'action qui maintient et contribue à réaliser cet état d'âme et qu'il tient pour sagesse la science qui inspire cette action ; qu'au contraire, il appelle injuste l'action qui détruit cet état et ignorance l'opinion qui inspire cette action » (443 *b* 444 *a*).

De même que la tempérance, le courage et la sagesse s'unissent chez l'individu dans la justice, c'est par elle que dans l'Etat, comme l'avait déjà montré le IVe livre de *La République*, s'harmonisent les artisans, les guerriers et les magistrats (432 *b* sqq.).

Faut-il admettre le privilège de la justice et la confondre avec le sentiment moral ? Contre cette identification nous alléguerons :

a) Cette moralité d'équilibre manifeste en morale l'essence de la pensée grecque qu'elle a été avant tout immobiliste, statique, qu'elle a admis le primat de l'unité dans le monde sous la forme de la finalité accomplie. Dans le même IVe livre de *La République*, c'est comme une santé, ὑγίεια, qu'elle est conçue. Mais d'abord si un équilibre peut être plus qu'une nature et relever de la morale, c'est qu'il présuppose quelque vertu qui l'institue ou le rétablisse et c'est alors cette vertu qui constitue le sentiment moral ; en outre, si nous devons respecter le temps et l'innovation, nous ne devons plus penser comme si l'homme était une nature définitivement constituée qui n'aurait plus qu'à se conserver. Dès que l'infini positif s'oppose à l'unité harmonieuse comme une valeur à une autre, il faut qu'une autre vertu manifeste *avant* la justice, variable par ses contenus, le pouvoir qui fait sortir de l'infini toutes les unités définies ;

b) Qu'entend-on par la justice quand on en fait une vertu ? Est-ce le fait d'agir conformément à un ordre capable de se maintenir par lui-même ? La justice n'est alors qu'un autre nom de la nature. Si elle doit être l'œuvre de la moralité, elle n'est plus qu'un idéal, un ordre de déterminations à imprimer dans l'existence ; mais alors elle ne devient réelle, c'est-à-dire plus qu'un programme, que par une action dont précisément le sentiment moral est l'origine ;

c) L'approfondissement de la morale, par l'effet du christianisme, s'est fait dans le sens de l'intimité. Malgré tout la justice est extérieure, même si l'on en fait, comme dans le texte cité de Platon, un ordre psychologique. *Suum cuique tribuere*, c'est une tâche de juge et le juge pénètre mal au fond des âmes, à moins d'être divin ; mais est-il alors encore un juge au sens humain du mot, quand ce qu'il appréhende, ce doit être, non une unité systématique, mais une unité vivante ? Si c'est à la source de cette

unité vivante, mentale, que s'alimente le sentiment moral, la vertu première ne doit pas être une unité de relatés, ce doit être une unité génétique, parente de celle qui est à la source de la vie, la suscitant et la développant. La justice est un ordre des créatures : avant la créature, il y a la création ;

d) Plus que la justice, c'est le vecteur attaché à la justice qui en fait, sinon la valeur juridique, du moins la valeur morale. On peut faire de la justice un argument de revendication égoïste, tout hédoniste, ou au contraire la trame d'une amitié réciproque et morale. Ceux qui traitent moralement la justice, ceux qui se font un modèle du juste, ce sont ceux, et ceux-là seulement, qui sont prêts à souffrir, à sacrifier pour l'instituer et la défendre. N'est-ce pas encore impliquer que la justice tient sa solidité d'autre chose qu'elle, d'un sentiment plus profond qui est à elle comme l'artiste à son œuvre ? — *Cette vertu primitive, c'est le courage,* et c'est dans le courage que nous trouvons cette association *d'énergie* et *de volonté* supposée par le terme double de sentiment moral.

Pourquoi le sentiment moral doit-il être appelé courage ?

C'est en premier lieu le vocabulaire courant qui nous y invite. Le nom même de *vertu* le signifie. Ce que le mot de *virtus* suggère d'abord, c'est la force morale d'un homme devant le danger et le malheur, par conséquent le courage. Si l'on observe en outre l'étroite parenté verbale de *cœur* et de *courage*, la vertu se fait dans le courage particulièrement intime : être courageux, c'est avoir du cœur ; et la pensée commune a si profondément retenu cette connexion de la vertu et du courage que par *valeur*, chez l'homme valeureux, c'est le courage, et le courage seul qui est considéré comme constituant la valeur entière. Que ce soit diminuer la richesse et la fécondité de la valeur infinie, qu'il y ait dans cette réduction de la valeur au courage, une partialité pour la morale, nous n'en disconviendrons pas ; mais cette exagération n'ôte rien à la constatation qu'elle exagère ; c'est bien le courage

qui est considéré dans cette réduction comme constitutif de la valeur morale ; et la raison sans doute en est que dans l'urgence, le péril, auquel le dyscolisme diffus de la sensibilité commune ne cesse de s'attendre, la valeur qui sauve l'existence doit apparaître comme la première de toutes les valeurs, ou mieux comme la valeur unique, la source humaine de toutes les valeurs dérivées.

Ces dernières considérations nous introduisent immédiatement dans ce qu'il y a à dire d'essentiel pour l'identité du sentiment moral et du courage. C'est d'abord qu'elle résulte de ce qui a été dit sur la hauteur moyenne de la morale dans la conscience finie. Étalée entre une zone de conscience où l'on ne peut encore y recourir et une autre où l'on n'en a plus besoin, la morale correspond à la condition de l'esprit en tant qu'homme, c'est-à-dire d'un esprit nécessairement borné et menacé. Notre existence n'est jamais ni infernale, en ce qu'elle comporte toujours l'espérance, aurore de la valeur, ni édénique, en ce que la menace peut s'y éloigner, non en disparaître. Être déterminé comme soi, c'est d'abord se heurter à des déterminations, les subir comme obstacles avant de les penser comme objets et de les comprendre par l'objectivité. Dès lors quelle doit être la vertu qui exprime l'essence du sentiment moral sinon celle qui précisément consiste à ne pas renoncer devant l'obstacle ? « Surmonte l'obstacle », voilà le « principe premier » de toute moralité.

Platon a vu nettement le niveau moyen du courage dans notre vie puisqu'il l'insère entre l'ἐπιθυμητικόν et le λογιστικόν ; et il suffit de tenir compte à la fois du dynamisme et de l'idéalisme au sens subjectif, comme les modernes les reconnaissent, pour que le courage apparaisse comme *la relation des deux*, quand l'activité subjective, devenant personnelle, soumet, non sans difficultés et recherche, l'inférieur, la sensibilité, le corporel au supérieur, le mental devenu spirituel (cf. 440 *e*). Si l'on distingue alors, dans ce mouvement de la création de l'esprit par le courage, la trajectoire, et l'énergie qui fournit la puissance indispensable pour la parcourir, on retrouve le devoir à la kantienne, mais relié au sujet, à l'agent moral et au mobile sans lequel il serait inerte et, par suite, inefficace ; et par lequel il devient alors le courage.

Qui ne voit en effet que si la conscience est autre chose que la nature, simple en opposition avec le dédoublement de l'esprit,

ce doit être par l'obstacle, principe de division intérieure, de fracture, au moins de fêlure, que s'y introduit la moralité ? L'esprit ne pourrait se distinguer des choses s'il ne lui arrivait d'être arrêté dans son exigence de leur possession. Par lui-même, en tant qu'on le purifie des déterminations, il est vide, comme l'existence pure ; il n'ajoute rien à ce à quoi il s'ajoute. Comment pourrait-il s'en distinguer sans les difficultés de la vie ? Il est amené au sentiment de soi quand l'être lui apparaît comme hostile à son exigence de valeur, quand non seulement l'événement le déçoit, mais l'indigne. Par cette hostilité provisoire et faite pour être vaincue, chaque détermination, jusque-là indifférente, neutre, se classe entre les déterminations dignes d'être recherchées, les idéaux, et les déterminations à dissoudre, les maux, entre le *quærendum* et l'*amovendum*. Peu importe ici le contenu du quærendum, s'il est le vrai ou le beau, le légitime ou l'aimable : l'essentiel, c'est qu'il est à chercher et ne peut être cherché moralement sans le courage d'affronter les difficultés de la recherche, ne serait-ce que l'éloignement qui est souvent plus difficile à vaincre qu'une barrière.

Non seulement le courage est une lutte contre les difficultés d'une manière fortuite et contingente, mais il comporte cette lutte dans sa substance même. Ce n'est pas une essence, c'est une antinomie. Le courage, ce n'est pas d'abord l'esprit contre les choses, cherchant à les ramener à la docilité envers lui-même et la valeur, c'est l'esprit divisé contre soi. On ne peut être limité du dehors sans être incohérent au dedans ; les contraintes supportées par un esprit fini doivent faire son désordre. Comment donc faire de l'ordre la vertu première ? Le désordre empêche, retarde, compromet l'avènement de l'ordre, la plus menue de ses réalisations. Pour affronter le désordre en son cœur, il faut déjà du courage, et son intimité révèle à la fois son antériorité et la profondeur de la source spirituelle où il prend sa naissance et d'où il reçoit son aliment.

On peut être tenté de tirer le courage vers l'amour en observant qu'il y a toujours quelque amour à l'origine d'un acte courageux : mais ce serait passer à la limite supérieure du côté du sujet, comme la justice amène à la limite supérieure du côté de l'objet. Si l'amour mutuel des hommes était suffisant, il n'y aurait pas besoin du courage entre eux, si l'amour humain était assez fort pour déplacer les montagnes, il n'y aurait pas besoin de travail ; mais dès que l'amour est en deçà de ce qu'il devrait être en nous, le courage est notre seul recours. Avec lui apparaît la morale dont il est donc l'énergie. — Il n'en résulte pas qu'il y ait du courage sans amour.

L'identité du courage et du sentiment moral se vérifie dans ce fait universel que toute disposition humaine devient précisément morale au moment où elle requiert le courage. C'est le courage de vaincre les tentations de dépense qui fait de l'épargne une vertu, comme c'est le courage de résister à une passion égoïste qui fait par son défaut de l'avarice un vice ; c'est le courage d'affronter les objections qui fait la valeur morale de la pensée, comme c'est le courage de se juger soi-même qui fait la vertu de l'examen de conscience. Il faut du courage pour persévérer, comme il en faut pour renoncer à une entreprise téméraire ou orgueilleuse. Une habitude nous rend-elle facile une action bonne, notre moralité se déplace : elle se porte au bout de cette habitude pour nous inviter à la dépasser et, à ce bout, c'est le courage que nous retrouvons comme la condition d'un nouveau succès. Le courage est l'âme même de la moralité parce que « la facilité », qui n'est que l'expression objective de la lâcheté, est la corruption de toutes les vertus. Par la facilité la pitié devient sensiblerie et fait plus de mal que de bien, l'amour devient flatterie, complaisance molle et coupable, l'intelligence, habileté et rouerie, et ainsi de suite. Le courage est le sel qui empêche l'esprit de se corrompre.

On pourrait le vérifier dans *The Philosophy of Loyalty* (New-York, Macmillan, 1908 ; rééd. 1936), de Josiah Royce. Celui-ci y présente la loyauté comme le sentiment moral (cf. ci-dessous, p. 653). Mais si la loyauté n'était pour lui que l'expression de la spontanéité, elle ne recevrait pas cette dignité et Royce suppose partout qu'elle doit être voulue par l'individu en tant qu'il choisit une « cause » pour en faire « sa » cause et l'objet de la loyauté. La loyauté telle qu'il la loue est si peu naturelle qu'il répète que sans elle l'homme n'est qu' « a collection of impulses » (p. 27), « a sort of chaotic self-will, according as the momentary play of desire determines » (p. 31). L'homme a besoin de la cause et de la loyauté pour être unifié ; mais jusque-là la loyauté est plus utile que morale. Si elle devient louable, c'est en tant que par elle l'homme est invité à rester loyal où il est difficile de l'être et par conséquent c'est en définitive le courage qui est l'âme de la loyauté

comme sentiment moral. Si, par exemple, Royce oppose l'exemple du Bushido japonais à l'individualiste « qui connaît plutôt ses droits que ses devoirs », c'est parce que la loyauté japonaise par son influence « has expressed itself in an heroic vigor of life » (p. 76).

La dialectique du courage

Entrons donc maintenant dans l'analyse du courage. Nous résumerons l'essentiel du mouvement mental, de la démarche émotionnelle qui le constitue en disant qu'il enveloppe une dialectique par laquelle *l'effort intime pour maintenir et développer une représentation mentale, incapable par elle seule d'informer l'existence de manière à l'élever, est amené à affronter une résistance externe afin d'éprouver et de renforcer la capacité de l'esprit à spiritualiser l'objet*. D'après ce raccourci cette dialectique émotionnelle comporte trois moments : le premier, intime, le germe du courage, où le courage reste secret ; le deuxième, qui le manifeste dans l'objectivité spatio-temporelle, où le courage apparaît comme combatif, pèse sur une détermination pour s'en faire une médiation ; le troisième, où l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité se résout dans l'élévation de la conscience courageuse. D'un mot on pourrait dire que le courage est un saut à la perche.

a *Le moment intime et initial.* — On sait que, contre Maine de Biran, qui cherchait dans le muscle le terme résistant sur lequel s'exerce notre effort volitif, constitutif de la personnalité consciente, James a montré (*Crit. philos.*, 1880, t. II, p. 201, n. 1) que

« toute... sensation désagréable peut également servir de terme résistant qui s'oppose à ce que notre *fiat* se réalise »,

et que par conséquent le privilège accordé par Biran à l'action musculaire n'est pas plus autorisé que l'illusion du cuisinier qui définirait la personnalité en fonction de la résistance de pommes de terre à l'effort pour les faire cuire. C'était reconnaître que le courage, essentiel à l'effort, est une action universelle de l'esprit dans laquelle n'importe quelle donnée mentale sert d'obstacle avant de servir de moyen, à raison du démenti qu'elle inflige

provisoirement à notre exigence de valeur. C'est une évaluation négative, presque instinctive dans l'urgence, ayant au contraire cherché son objet dans l'ambition, qui définit l'hostilité de l'obstacle ; et à ce début le courage consiste essentiellement dans l'intention de convertir la cause, le contenu de cette évaluation négative en instrument d'une évaluation positive qui nous fait rechercher une fin dont l'accès est barré par l'obstacle. L'effort est le rapport entre la tentation de fuite, qui résulte de l'évaluation négative en même temps que de la pression ou de la menace de l'obstacle, et l'intensité de l'énergie déjà mise à notre disposition pour la poursuite et la conquête de la fin. La volonté intervient alors comme arbitre entre la tentation et la recherche de la valeur inconnue que masque l'obstacle. Par un jeu alternatif où la réflexion sur l'obstacle se concilie avec la mobilisation d'énergies ou l'utilisation de moyens favorables, le moi voulant cherche suivant les cas à modifier, tourner, bousculer l'obstacle de manière à faire de sa détermination prohibitive une médiation favorable.

b) *La transformation de la résistance externe.* — S'il y parvient, ne serait-ce que dans une faible mesure, le courage, d'intime, devient, plus ou moins, manifesté. La détermination affrontée peut être attaquée par toutes les démarches de l'esprit. L'analyse scientifique, qui retarde l'action, a l'avantage de conduire à la découverte de causes, dont on peut faire les moyens de déplacer ou de modifier l'obstacle ; mais c'est à la condition que l'exigence de la fin à obtenir ne soit pas, sinon provisoirement, oubliée par l'esprit ; est particulièrement morale la manière de faire qui consiste à relier l'attrait de l'idéal sur nous avec le recours à des énergies encore latentes, afin que ces nouvelles forces nous permettent, par une sorte d'assaut, d'emporter l'obstacle. A défaut de ces succès objectifs, il est possible au moi d'utiliser la détermination qui provoque et concentre sur elle cette recherche, en en tirant, toujours par quelque adaptation, une impression artistique de beauté ; ou, au moment même où notre effort paraît échouer,

de lui faire donner ce qu'il peut encore donner, en en faisant l'occasion de quelque conversion intérieure, comme on fait en présence d'un avertissement reconnu pour divin. De quelque façon que le courage se nuance, quelque succès qu'il nous permette, il remplit son office qui est de médiatiser une inspiration grâce à laquelle ce qui niait notre expansion spirituelle sert à la faire triompher.

c) *Le courage glorieux.* — C'est à ce moment que le courage atteint à sa destination, à sa gloire. On n'a pas prouvé qu'il y ait du courage malheureux. Car on n'a pas prouvé que la valeur ne soit toujours donnée au courage, même quand ce n'est pas cette valeur-là que l'homme courageux se proposait. On n'a pas prouvé qu'il y ait du courage perdu, car celui qui se sacrifie pour une valeur trouve dans cette valeur qu'il aime s'il agissait par courage, et non pour quelque motif égoïste, précisément une consolation, à bien la sonder, infinie, par rapport à n'importe quel résultat fini qui pouvait être recherché par lui ; et, si la valeur est la source de toute réalité, cette valeur restituera de quelque manière, qu'il la prévoie ou non, le règne de Dieu pour lequel il luttait. L'action pour quelque valeur que ce soit enveloppe la foi dans la valeur : puisqu'il ne peut y avoir d'autre foi, elle ne peut être décevante. A ce terme où la confiance métaphysique dans le prix de l'action bonne suffirait, bref où elle serait infinie, toute action nous deviendrait infiniment facile et il n'y aurait plus besoin de courage. Le courage est destiné à nous en faire participer jusqu'où nous le pouvons. Il naît dans la crispation de la volonté, il doit finir dans l'enthousiasme, si en route nous ne l'avons pas laissé défaillir. Ainsi, comme l'a marqué Joseph de Maistre, le courage militaire s'enferme entre ces deux extrémités, celle où l'homme est vaincu parce qu'il se croit et s'avoue vaincu, celle où il est victorieux parce que sans savoir pourquoi il

« se sent porté en avant, comme s'[il] glissait sur un plan incliné » (*Soir. St-Pétersb.*, VII[e] entr.).

Essentiellement si ce raccourci, dont il faudrait reprendre en détail tous les moments, est exact, le courage est la dialectique par laquelle la domination d'une détermination sur nous est renversée dans un épanouissement de l'esprit où cette détermination est noyée, parce qu'elle n'y joue plus que le rôle d'une médiation favorable à notre essor : c'est par là que le courage change de la matière en esprit. Il refait et épanouit la continuité mentale.

Le courage du criminel

A l'identification entre le courage et le sentiment moral, on objectera certainement tout de suite que le courage peut être mauvais, comme il arrive en tous les cas où il intervient dans une faute ou un crime.

A cette objection nous nous contenterons ici d'indiquer trois réponses :

a) La première, c'est que le criminel n'est pas tel par le courage qu'il apporte dans l'exécution de son crime, mais au contraire par la lâcheté par laquelle, sous quelque autre rapport, il cède à une passion ou à un calcul crapuleux. C'est ce que l'opinion morale de tous ratifie en donnant au criminel courageux l'estime que son courage mérite, et en considérant comme deux fois criminel celui qui commet lâchement un crime lâche par ailleurs ;

b) Il y a mieux à attendre, pense encore la conscience commune, d'un criminel courageux que d'une âme débile, qui laisse par lâcheté ou seulement par indifférence faire le mal ;

c) Enfin et surtout nous aurons à compléter ce qui vient d'être dit du courage comme valeur immanente à l'homme par la considération du bien comme valeur transcendante. Nous aurons à marquer plus loin que la valeur ne vient pas de nous, que toute manifestation nouvelle de valeur jaillit comme une étincelle à la rencontre de deux autres valeurs, l'une qui, sans être de nous, est à nous, parce qu'elle nous est concédée comme le prolongement de valeurs anciennes, l'autre, gracieusement et

nouvellement octroyée, qui vient conférer à la première une efficacité, dans laquelle, de proche en proche, par le décret de la volonté universelle, concourt le reste des choses. Cette conception qui sera exposée p. 703 s'applique ici. Le courage est *à* nous en ce sens que c'est nous qui avons à donner notre courage ; mais nous savons bien qu'il n'est pas *de* nous, puisque, suivant les circonstances, il se donne ou se refuse à la volonté, qui pour ainsi dire ne peut écarter la peur qu'en priant pour y échapper. Ces deux caractères en font déjà une valeur, mais une valeur qui, sourdant en nous, est comme de la transcendance immanentisée. Mais pour que le courage atteigne le bien, il faut évidemment qu'un concours favorable, non seulement des circonstances voisines, mais du monde c'est-à-dire de l'Esprit tout entier, réponde à l'action du courage par l'événement qu'il espère, de sorte que la valeur, comme une transcendance, cette fois non concédée, mais jusque-là réservée, vienne accomplir le courage dans le bien.

Ainsi le courage apparaît-il *en conclusion* comme un art, qui, comme tout art, compose un don et une volonté délicate. Bien loin d'exprimer seulement une sorte de fond obscur d'animalité en l'homme, un retour à ce qu'il y a en nous de moins discipliné, de moins raffiné, il ramasse, surtout sous ses formes les plus hautes, ce qu'il y a de plus précieux dans la conscience morale : la préoccupation de protéger les faibles, le pouvoir de se contrôler, une vue lucide des situations, l'inquiétude de la finesse et de l'opportunité de l'action, surtout le don du moi à ce qu'il aime en risquant pour lui. Il résout, dans l'ordre moral, un problème équivalent au problème théorique de la vérité et de la réalité, celui de l'union de la force et du droit. Il est l'âme de toutes les initiatives. Sans le courage des mères, leur infatigable énergie à sauver et soigner leurs enfants, la vie ne se fût pas maintenue ; sans le courage des combattants, toute cité eût été dispersée par les éléments, les bêtes féroces et les envahisseurs et l'ordre civique

eût été impossible ; sans le courage des explorateurs, la terre et la mer n'eussent pas été découvertes. C'est le courage qui soutient le paysan sur son sillon, l'ouvrier dans son usine, le savant dans sa recherche, l'artiste dans ses efforts vers la beauté, le philosophe contre tout ce qui menace le triomphe de l'esprit. Celui qui malgré sa terreur persiste à agir élève son courage au-dessus de la peur ; celui qui, courageux contre lui-même, convertit sa colère en clémence se sauve de la brutalité. Comment ne pas considérer comme premier ce d'où tout dérive ?

Bibliographie. — Il faudrait, à partir de cette esquisse, unifier les textes nombreux qui manifestent à travers le temps l'intérêt impérissable de la philosophie morale pour le courage. Platon n'a cessé de s'en occuper. Dans le *Lachès* les interlocuteurs en cherchent la définition. A la fin du *Protagoras*, le courage est l'exemple à propos duquel il est établi que la vertu est science : le courage est σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν (360 *d*) : ce qui, évidemment, méconnaît à la manière générale de l'intellectualisme le fait que le courage se portant au-devant de l'inconnu ne peut y apporter la science comme sa propre condition. Dans la *République* (IV), le courage est la vertu du θυμός et des Guerriers (cf. réf. dans Robin, *Platon*, Index, au mot *courage*).

Aristote consacre au courage une bonne partie du liv. III de la *Morale nichomachéenne* (Chap. VI-IX) : le courage trouve sa perfection à égale distance de la lâcheté et de la témérité.

Sur le courage contre le spectacle des maux et des injustices, de Sénèque, *De tranquillitate animi* (Dial., Budé, IV) ; contre les injures des hommes et du sort, *De constantia sapientis* (Budé, id.) ; cf. Conc. Marchesi, *Seneca*, Dottr., chap. VI : Il dolore. »

Le traité cartésien *Les Passions de l'Ame* traite du courage, II, art. 59 et III, art. 171 ; l'art. 173 ne met pas le courage sous la dépendance du savoir, mais de l'espérance ; cette espérance peut être assez grande, comme dans le cas des « Décies » pour vaincre un désespoir de l'instinct de conservation. La lâcheté est une « langueur ou froideur » (art. 174) qui « ôte le pouvoir de résister aux maux ».

Kant traite du courage *Met. der Sitten*, II ; Cohen, *Ethik*, 2, 1897, pp. 522 sqq.

Sidgwick, *Meth. of Ethics*, 3e éd., pp. 333-5 traite du courage : « not completely voluntary » ; il oppose au courage « païen » l'humilité « chrétienne » ; mais il est évident que l'humilité, qui doit vaincre toutes les violences de l'orgueil, est une forme de courage.

Dans *Devoirs*, conférences de morale individuelle et de morale sociale (Paris, Rieder, 1907), Bapt. Jacob traite, chap. VI, p. 131, du courage.

De notre temps Nicolai Hartmann a, dans son *Ethik* (1926), pp. 393-96, fortement affirmé l'universalité du courage dans la vie morale : « Das sittliche Leben ist Wagnis und erfordert Mut in allen Stücken. Neben dem Mut zur Tat steht der Mut zum Wort, zur eigenen Ueberzeugung, Meinung, der Mut zur Wahrheit, zum Bekenntnis, ja schon zum Gedanken »... u. s. w. (pp. 395-96). Tout ce chap. sur Tapferkeit contient des indications précieuses.

Sur les conditions du courage militaire, cf. W. E. Hocking, *Morale and its enemies* (N. Y., Yale Univ. Press, 1918 ; cf. ci-dessus, p. 94).

Les dérivations du sentiment moral

L'étude complète des sentiments consisterait, à partir du courage comme source de toute activité morale, à faire émaner, en fonction des divers facteurs qui doivent conditionner nécessairement sa spécification, la diversité plus ou moins poussée des mobiles moraux. Nous devrons nous contenter ici, par une vérification, non seulement *a posteriori*, mais limitée, de reconnaître que l'âme de tel ou tel mode de l'énergie morale est bien le courage. Nous considérerons de préférence des modes du sens moral auxquels les moralistes se sont le plus volontiers intéressés.

La pudeur. — L'opposition de la pudeur et de l'innocence est la meilleure illustration de la distinction qui a été déjà faite entre les zones inframorale ou supramorale de la conscience et celle qui relève de l'action morale du sujet. L'innocence appartient à l'animal, à l'enfant, à des âmes protégées qui n'ont pas encore été effleurées par un certain mal ; ou bien c'est la condition du « sage dans sa maison de verre », des anges et des élus, c'est-à-dire des âmes purifiées ; au contraire, la pudeur est la vertu d'une conscience qui doit protéger ce qu'il y a en elle de plus précieux et de plus intime contre la menace d'une brutalité externe, afin de réserver pour des conditions favorables la manifestation d'une valeur qu'elle recèle. L'innocence est la confiance de la pureté loin de l'impureté ; la pudeur, la méfiance de la pureté au contact de l'impureté. Ce qui le vérifie, c'est que le même homme qui tait ses sentiments les plus chers quand il appréhende qu'ils ne soient méconnus n'hésitera plus à les publier devant des auditeurs qu'il sait capables d'en ressentir la valeur et de les partager. La beauté qui se refuse à la brutalité ou à la grossièreté se confie à l'amour et à l'admiration.

Le vice auquel s'oppose la pudeur est le cynisme. Le cynisme consiste essentiellement à transporter le sentiment de l'objectivité pure, séparée du sujet, du domaine théorique dans un autre où précisément c'est la référence au sujet qui fait le prix de l'objet. Le physiologiste traitant de physiologie n'est pas cynique : il le devient s'il réduit l'amour à des modifications organiques, comme si l'âme n'était qu'une sécrétion interne. Le cynisme moral consiste précisément à penser et parler comme si l'homme, n'étant que nature, n'était que le jouet des lois et des forces physiques ; bref, il supprime la moralité. Comment comprendrait-il l'action d'un esprit opposant à l'exercice animal des fonctions humaines un courage délicat qui, à la fois, les raffine et les intimise en les dérobant à des lésions du dehors, comme on protège un objet cher et rare contre les chocs qui le détérioreraient ?

Comme le courage la pudeur est polarisée du bas vers le haut. Tout au bas elle n'est que la honte, le Schamgefühl, le mépris de soi à cause de certaines déterminations du moi, un complexe d'infériorité en rapport avec quelque vice ; elle est à son sommet la possession d'un secret de valeur où l'on trouve de quoi renoncer à toutes les expressions manifestées de la valeur avec laquelle on fait solitude. Dans l'entre-deux elle est cet effort par lequel on écarte tout ce qui dévaluerait ce qui nous touche le plus intimement. La pudeur est morale parce qu'elle est tournée vers le bien ; mais artistique par la délicatesse qualitative, presque inexprimable, des modes de notre dignité qu'elle veut protéger. C'est une sorte d'avarice noble, mais non d'objets, car ce n'est que leur rapport au sujet qui les fait protéger par la pudeur. Par elle, la détermination est faite barrière contre le dehors et elle maintient l'esprit pur : *noli me tangere.*

La pitié. — La pitié est un mode opératoire de *la relation du moi et du toi*. Cette relation est, dans sa généralité infinie, capitale, car s'il n'y a que des esprits, entre lesquels les déterminations matérielles, intellectuelles et sociales interviennent comme médiations, elle est l'expression d'un trait métaphysique du monde. Certes il y a dans la déontologie morale des devoirs envers soi, mais à proprement parler la classification des devoirs n'en exprime jamais que des aspects, qui ne sont distingués et séparés que par l'abstraction. Il en résulte que les devoirs envers soi sont aussi des devoirs envers autrui, puisque le moi est toujours relativement inséparable du toi. Être solitaire, ce n'est pas tuer autrui, ce n'est que s'en éloigner, faire un *aparte* qui ne se comprend que par la pensée de l'autre. Le solitaire se fait seul : ce qui est s'unir à l'autre de cette manière qui consiste à se séparer de lui.

Ce qui vient d'être dit implique une certaine conception de la relation du moi et du toi que nous ne pouvons ici qu'esquisser : nous appellerons cette relation la « fraternité siamoise » en souvenir de ces jumeaux qui naissent associés par quelque partie de leur corps. Une conception comparable est exprimée par Plotin et résumée par le texte : « Les âmes sont séparées et ne sont pas séparées : μεριστθεῖσαι καὶ οὐ μεριστθεῖσαι. (*Enn.*, IV, 3, 5, lign. 16, éd. Bréhier.)

Cette conception comporte trois thèses :

a) *Intériorité relative du moi et du toi :* de ce que le moi, en se déterminant, esquisse par opposition nécessaire l'imagination émotionnelle d'un toi déterminé autrement que lui, au moment même où sa propre détermination l'empêche d'y atteindre, il se porte vers un autre que lui, dont l'existence fait la valeur de sa propre imagination. Ainsi, dans le moi, terme existentiel de la relation entre lui et l'autre, s'indique déjà l'intériorité de l'autre terme, le toi. Quand il reliera ce toi, qui n'est guère encore qu'un lui, un quasi-objet plus ou moins hypothétique, à quelque détermination de communication où il reconnaîtra le visage, le geste de l'autre,

il aura nécessairement la conviction que le toi est devant lui, ce toi s'imposera à lui comme un tu, ami ou ennemi ; mais même où le moi et le toi sont ennemis, cela suppose qu'ils s'unissent sur des déterminations et des qualités aux deux sens où s'unir signifie s'identifier et se rencontrer. En tant qu'ils s'unissent, ils enveloppent l'unité de l'esprit universel pour qui ils sont et se distinguent sans pourtant devenir complètement étrangers l'un à l'autre.

Sur l'antériorité et l'intériorité du « Connaisseur universel » (All-Knower) par rapport au moi et au toi, cf. Jos. Royce, *Relig. Aspect of Philosophy*.

Une psychologie sociale comme celle de Tarde, voisine du sens commun, a le tort de transformer la relation du moi et du toi en la juxtaposition de deux consciences qui sont, après coup, reliées par une invention sortant de l'une pour entrer dans l'autre par l'imitation. Durkheim lui est supérieur en ce qu'il a vu l'unité du *nous* avant le moi et le toi ; mais par objectivisme il a remplacé cette unité mentale, réelle et par conséquent infinie, par l'unité d'un pensé, la représentation collective, qui finit par rendre superflus le moi et le toi en tant qu'existences et que libertés : le *nous* devient alors un *cela*.

Contre le postulat que le moi ne peut saisir immédiatement que lui seul, cf. Max Scheler, *Nature et form. de la sympath.*, trad. fr., III, chap. III, pp. 347 sqq.

b) *Extériorité relative du moi et du toi :* de ce que le moi peut être le toi, par ex. quand il s'assimile à lui par une sympathie vraie, ou que le toi peut devenir le moi, quand il lui impose par ex. un sentiment par contagion, il résulterait l'identification complète, la confusion du moi et du toi si leur relation ne devait pas, toujours aussi, entretenir en la variant leur extériorité. Comprendre autrui, c'est aussi le réfracter ; le moi déborde ce qu'il reçoit du toi, et le toi, du moi et, pour l'un et l'autre, ce qui les unit est différemment affecté par ce qui les distingue. Mais pourquoi le craindre ? Nous ne désirons pas plus la réclusion absolue, qui nous exténuerait absolument, que la confusion absolue, dans laquelle nous perdrions la possibilité de l'amitié.

c) *La détermination objective de rencontre :* comme les sujets ne peuvent être sans des objets, l'extériorité et l'intériorité relatives du moi doivent s'opposer en rapport avec quelque détermination de rencontre, qui permet le premier et le plus superficiel des modes de leur union, la communication. Ainsi on convient sur une per-

ception, une mesure, un baiser, une poignée de mains, le texte d'un contrat ; mais cette convenance de la communication peut envelopper la loyauté ou la perfidie des partenaires de la relation, comme les frères siamois peuvent s'aimer ou se détester, s'aider ou se nuire.

Sur les développements que nous devrions donner à cette esquisse, cf. R. LE SENNE, *Le Lien humain* (*Rev. int. de Phil.*, n° 5, oct. 1939, p. 66).

L'étude de la relation humaine comporterait d'abord la reconnaissance des diverses modalités dont cette relation est susceptible, au moins des plus importantes ; car toute relation permet la séparation, l'antagonisme, la juxtaposition, la conciliation, la réciprocité des termes, et bien d'autres possibilités. On arriverait ainsi à dériver la solitude, la guerre, la vicinité et la tolérance, l'amour, et les autres modes de la vie des hommes en société. Mais sous peine de retomber dans un objectivisme partial, il faudrait ensuite étudier les manières dont la moralité et l'immoralité du moi et du toi font, des modes ainsi définis, des conditions, soit d'union, soit d'inimitié.

Bibliographie. — Sur la relation du moi et du toi, on lira :

MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. (Paris, Payot, 1928) : not. la III° Partie.

Nicolai HARTMANN, *Ethik*, p. 71 : « Das Grundphänomen von « Ich und Du » trennt und verbindet sie zugleich. Einheit und Gegenstellung sind korrelativ aufeinander » (cf. tout le § *e*), pp. 70-73.

Martin BUBER, *Je et tu*, trad. Geneviève Bianquis, Préf. de Gaston Bachelard (Paris, Aubier, 1938). Les deux premières parties opposent la relation du Je-au-Cela à celle du Je-au-Tu. « Voici cependant la haute mélancolie de notre destinée : dans le monde où nous vivons, le Tu devient immanquablement un Cela » (p. 37). La troisième se tourne vers le Tu éternel : « Les lignes de toutes les relations, si on les prolonge, se coupent dans le Tu éternel » (p. 113). P. 142, sur la relation du Je au Tu entre l'homme et l'animal ; pp. 151 sqq., sur les deux solitudes.

Nicolas BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence*, trad. d'Irène Vildé-Lot (Paris, Aubier, 1936) : la 3° méditation sur : Le moi, la solitude et la société ; et la 5°, sur : La personne, la société et la communion.

Louis LAVELLE, *Le Mal et la souffrance* (coll. Présences, Paris, Plon, 1940) : 2° essai : *Tous les êtres séparés et unis*, pp. 131-216.

Gaston BERGER, *Recherches sur les conditions de la connaissance* (Paris, Presses Univers., 1941) ; chap. XI : « Toi et nous » ;

et l'appendice *La Communication des consciences dans la Phénoménologie de Husserl* (p. 190), qui mettra le lecteur en rapport avec la cinquième des *Méditations cartésiennes* de *Husserl*.

Définition de la pitié. — En fonction de la relation du moi et du toi, nous pouvons définir la pitié comme le mode de cette relation dans lequel

1° Le moi est accroché perceptivement par une expression de la souffrance du toi dont il subit la contagion immédiate ;

2° il répond à cette expression en s'ouvrant à une compassion consentie ;

3° jusqu'à ce qu'elle lui suggère l'action par laquelle il remédiera à la souffrance du toi.

Comme telle la pitié est un mode tout à fait particulier de la relation ; mais sa généralité vient évidemment de ce caractère d'un moi situé qu'il est, par son infériorité initiale à l'égard de sa situation, très vulnérable ; et que par suite c'est le plus souvent en fonction d'une souffrance partagée par contagion qu'il atteint à l'intériorité émotionnelle avec autrui ; mais ce pourrait être aussi par la confusion dans un même enthousiasme.

Cela explique l'attention accordée à la pitié par les moralistes de tous les temps. Rien de plus important que de se demander si elle est une vertu ou une faiblesse : car elle engage éventuellement de manière grave l'homme qui l'éprouve, et elle peut entraîner, par la multiplication des lois d'assistance et la limitation des considérations de justice, la diffusion d'une sensiblerie qui finit par démoraliser la conscience en dégénérant en lâcheté.

On peut classer assez nettement en trois groupes es moralistes qui se sont préoccupés de la valeur de la pitié :

a) On peut appeler *vitalistes* ceux qui condamnent la pitié, soit qu'ils n'y voient qu'un masque de l'égoïsme, soit qu'ils la déprécient comme un affaiblissement de la vie.

Pour La Rochefoucauld, la pitié n'est qu' « une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber » (maxime CCLXIV, éd. Garnier, p. 69).

En définissant, à la suite de Hobbes, l'état de nature comme un *struggle for life*, Darwin préparait la dévaluation de la pitié ; mais, observe Kropotkine, Darwin a vu que les instincts à exercice passager, comme la faim, doivent le céder aux instincts à action continue et qu'en l'homme *the more enduring social instincts conquer the less persistent instincts* (*Desc. de l'homme*, chap. IV, pp. 103-4), de sorte qu'au sein d'une « même espèce » l'entr'aide doit vaincre la lutte pour la vie en favorisant les espèces dans lesquelles elle se pratique. Ce sont donc plus les darwiniens que Darwin qui se sont attaqués à la pitié.

En renversant la philosophie de Schopenhauer, Nietzsche substitue à l'union dans la souffrance par la pitié l'union dans la joie par la « création des valeurs » (ANDLER, t. VI, p. 376). Il doit donc condamner la pitié comme essence de la morale des esclaves (cf. LICHTENBERGER, *Phil. de N.*, pp. 121-125). Psychologiquement, c'est un vêtement de l'égoïsme (*Aurore*, pens. 314) ; moralement, c'est une source de maux. Aussi le « surhumain » la vaincra : « O mes frères, je place au-dessus de vous cette table nouvelle : Devenez durs ! » (*Ains. parl. Zar.*, III, *Des vieilles et des nouv. tables*, 29). Ce n'est pas la douleur, c'est la joie qui est bonne : « Cette couronne du rire, cette couronne de roses, moi-même je l'ai posée sur ma tête ; moi-même j'ai sanctifié mon rire joyeux » (*Zar. De l'homme supér.*, 18).

Dans *L'Individu contre l'Etat*, H. Spencer a fait un réquisitoire contre la *poor law :* il représente donc, non seulement la critique de la pitié du point de vue de l'intérêt de la vie, mais l'accord de cette tradition avec le libéralisme manchestérien qui a fait souvent le procès de l'aumône ou de l'assistance irréfléchie...

b) A eux s'opposent les moralistes *chrétiens* ou d'inspiration chrétienne. On peut dire que la morale chrétienne est tout entière, soit dans *Matt.*, XXII, 36-40, où l'amour pour le prochain est identifié à l'amour de Dieu, soit dans la *Première aux Corinth.*, XIII, qui se termine par le v. 13 : « Maintenant donc ces trois vertus demeurent : la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande est la charité. »

A cette tradition, mais atténuée et naturalisée, peut être rattachée la morale de la sympathie d'Adam Smith. Tous nos sentiments moraux dérivent de la sympathie ; il souligne la force de la pitié : « The greatest rufflan, the most hardened violator of the laws of society is not altogether without it », la compassion, qui est un « fellow-feeling for the misery of others » (cf. *The theory of mor. sent.*, Part. I, sect. I, chap. I[er]).

Dans l'analyse de ce qui est naturel à l'homme avant toute civilisation, Rousseau accorde la plus grande place à la pitié : dans le *Discours sur l'orig. et les fondemenis de l'inégalité parmi les hommes* (Œuvr. compl., Paris, Houssiaux, 1852), la pitié est présentée comme « vertu naturelle », Mandeville même l'a reconnu ; elle est la source de toutes les vertus morales ; tandis que la philosophie sépare, la pitié identifie celui qui est compatissant à celui qui souffre (pp. 546-8).

Encore dans *Emile*, liv. IV, p. 524, R. répète que la pitié naît en l'homme du sentiment de la faiblesse humaine. « Ce n'est pas dans nous, c'est dans lui (l'animal souffrant) que nous souffrons. » Par la pitié l'homme « se retrouve hors de lui ». Nous ne nous mettons guère à la place des gens heureux, mais de ceux qui souffrent, quand ils souffrent de maux qui peuvent nous atteindre et en raison de leur sentiment de ces maux. Les textes de R. sont cités par Schopenhauer (*Fond. Mor.*, trad. Bastian), pp. 301-3 : on y trouvera des référ. à d'autres auteurs, not[t] Lessing (p. 306).

On sait que Schopenhauer a fait de la pitié « le seul et véritable mobile moral » (*Fond. Mor.*, III[e] Part., chap. XVI et XVIII), cf. ci-dessus, p. 437. Personne, par conséquent, n'a porté plus haut l'estimation morale de la pitié.

C'est la plus grande partie de l'œuvre de Max Scheler qui, indirectement ou directement, intéresse la pitié, en même temps que les épreuves parmi lesquelles elle se classe ou dont elle participe. Nous ne donnerons ici comme indications plus précises, dans les ouvrages traduits, que :

Dans *Nature et Formes de la sympathie*, trad. Lefebvre, p. 83, I, chap. IV, § 1 : crit. de la doctrine schopenh. de la pitié ; Sch. défigure la pitié en en faisant un mouvement vers la souffrance, ce qui autorisait la critique nietzschéenne ; et p. 209, de la valeur morale de la sympathie : degrés de sa valeur positive ;

Dans *Le Sens de la souffrance*, trad. Klossowski, pp. 62-71, le christianisme comme purification de la souffrance en vue, à part de toute algophilie, d'en faire la source de l'amour et de la béatitude par l'amour ;

Dans l'*Ethik* de Nic. HARTMANN, cf. chap. 49, *d* : « Ressentiment, unechte Liebe und Mitleid », pp. 412-4.

c) Enfin, on peut appeler *rationalistes* es théoriciens qui, faisant abstraction de la nécessité des dénivellations affectives de l'âme en deçà et au delà de son niveau normal, transcendent l'opposition du bien et du mal et par suite, ou subordonnent la pitié comme un pis-aller, ou plus expressément la condamnent, non comme débile, mais comme irrationnelle.

C'est en gros l'attitude des Grecs à cause de leur intellectualisme, de leur mépris pour les esclaves, de leur médiocre sentiment du moi et de la personne humainee: cela relègue la pitié dans la vie inférieure de l'âme. C'est à propos de la littérature, du théâtre qu'elle intéresse surtout Aristote (*Rhét.*, II, 8, 2) : défin. de la pitié.

Epictète exprime l'opinion caractéristique qu'il faut manifester la pitié, mais se garder d'éprouver soi-même la souffrance qui la provoque : « Lorsque tu vois quelqu'un gémissant parce qu'il est dans le deuil ou..., prends garde que cette représentation ne t'emporte avec elle... ; mais aussitôt sois prêt à dire : Ce qui accable cet homme, ce ne sont point les événements, car un autre n'en est point accablé ; ce sont ses opinions sur les événements. — Pourtant n'hésite pas à condescendre, en paroles seulement, à sa douleur et même, au besoin, gémis avec lui : mais garde-toi de gémir aussi intérieurement » (*Manuel*, XVI).

En général, les Stoïciens s'élèvent contre la pitié amollissante (*Stob. Ecl.*, II, 6, 180).

Descartes (*Pass.*, III, art. 185-9) a un sentiment nuancé, mais net sur la pitié. Ce sont les envieux ou les brutaux qui l'ignorent ; en ceux qui plaignent autrui, elle peut être « une partie de la générosité », mais aussi une faiblesse de sorte que « le principal objet de la pitié des grands hommes est la faiblesse de ceux qu'ils voient se plaindre » (187) : il faut lire ces cinq articles très denses.

Spinoza exprime précisément la position du rationalisme : la *commiseratio* est définie Part. III, déf. des affect. : df XVIII, *tristitia concomitante idea mali* quod alteri., quem nobis similem esse imaginamur, evenit (cf. III, prop. XXII, scol. ; et prop. XXVII, scol.). Elle est condamnée Part. IV, prop. L, comme *mala et inutilis* : elle est mauvaise parce qu'elle est une tristesse ; pour le bien qui peut en suivre, le sage qui vit sous la conduite de la raison le fait par raison seule ; d'où le coroll. déduit que le sage *conatur quantum potest efficere, ne commiseratione tangatur ;* car le scolie ajoute que la pitié fait commettre des actions que l'on regrette, mais aussi que celui qui n'est mû ni par la raison ni par la pitié à être secourable à autrui est proprement inhumain. Nous retrouvons ici les deux morales, la morale idéale et rationnelle, la morale inférieure et pour ainsi dire de remplacement (*cf.* ci-dessus, p. 210).

Pour Kant, la pitié ne peut intervenir dans la détermination du devoir que comme un penchant « pathologique » (*Crit. Rais. Pr.*, tr. Picavet, p. 215) et même comme ce sentiment « porte le trouble dans leurs maximes réfléchies (des honnêtes gens) » (p. 216) ; il ne peut que leur être à charge. Cf. *Tugendlehre*, § 34.

La position de Fichte est comparable à celle de Kant : celui qui agit par pitié « handelt zwar legal aber schlechthin nicht moralisch. Denn es widerspricht der Moral und ist unsittlich sich blind treiben zu lassen » (*System der Sittenlehre*, p. 199).

On peut lire sur la pitié l'ouvr. de W. Stern, *Das Wesen des Mitleids ;* et si l'on veut une bibl. plus abondante, on se reportera soit dans le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* d'Eisler à l'art. Mitleid ; soit dans l'*Encyclopaedia* de Hastings à l'art. Pity.

Les vues sur un mode de la réalité mentale sont fréquemment suscitées par les déformations qui en accentuent et parfois en forcent malencontreusement les aspects, de sorte que les doctrines qui s'inspirent de ces vues sont plus souvent négatives que positives, même quand elles se défendent de l'être : ou elles régissent contre ses défauts, ou elles l'autorisent par des arguments qui la trahissent ; il est rare qu'elles appréhendent la réalité qu'elles croient saisir. Aussi, sont-elles à retenir en tant qu'elles contiennent, serait-ce en les faussant, des éléments de description vraie, mais il faut les comprendre par un ensemble dont elles ne donnent pas la structure.

Ainsi les vitalistes, en ce qui concerne la pitié, ont-ils justement aperçu qu'elle peut produire un amollissement de l'âme qui la tournerait en passion ; les rationalistes ont eu raison de rappeler que cette passion peut devenir irrationnelle. Il reste que les actes les meilleurs supposent une énergie plus puissante que celle de leur conception, pour être exécutés malgré les difficultés de l'exécution. Il faut donc accepter toutes ces doctrines ; mais, pour échapper à leur partialité, situer leur efficacité dans la dialectique complète qui constitue l'armature mobile de la pitié. Les diverses tangentes qui forment l'enveloppe de ce mouvement conduiraient aux diverses théories rencontrées. — Nous ne pouvons ici que l'esquisser :

1° La pitié commence par *un accrochage perceptif*. On peut dire qu'avant toute contagion affective les hommes sont plongés dans un milieu de Mitgefühl, un sentiment commun de la faiblesse humaine, qu'on l'appelle un complexe universel d'infériorité ou la conscience du péché originel. Il les prédispose à la pitié. Il est vrai, inégalement suivant les caractères : on peut présumer que les hommes les plus émotifs, si par l'inactivité ils sont livrés aux émotions qui leur sont imposées et surtout si un champ de conscience plus large les fait plus réceptifs aux influences moins déterminées seront plus aptes à compatir que les autres. Tous, du moins à quelque degré, en seront capables par l'expérience commune de la vulnérabilité.

Cette capacité resterait pourtant virtuelle ou fugitive si quelque événement ne venait l'aviver : c'est un accident ou plutôt la réaction de la victime de cet accident, telle qu'elle transparaît dans une manifestation émouvante dont le type

est le cri. Par sa médiation, la conscience invitée à compatir est envahie par une vague émotionnelle à laquelle elle ne peut complètement se refuser. Mais aussitôt elle collabore avec elle en s'ouvrant plus ou moins à l'expression qu'elle perçoit. A ce moment initial de la pitié s'inaugure un jeu qui peut être très compliqué, mais qui est toujours subtil, d'actions et de réactions : c'est, par exemple, celui qui se livre entre un mendiant et le passant qu'il sollicite, serait-ce silencieusement ;

2° Il faudrait étudier longuement *la transformation intérieure*, provoquée et opérée en même temps dans et par le moi compatissant, qui prolonge et oriente l'émotion produite par le S. O. S. du moi misérable. La responsabilité de celui qui s'y livre est partout dans ce travail. Il doit résister au danger d'entraînement qui ferait de la pitié un esclavage, comme à la tentation d'expulser cette intruse qui demande des sacrifices. Toujours à quelque degré la pitié comprend amour et serviabilité, association de cœur à la souffrance d'autrui et libéralité d'actions, unissant dans une même histoire la conscience déterminée et l'intimité du moi. Suivant que tel ou tel de ses aspects prédominera, elle se penchera vers l'un de ces modes de la pitié que les théories ont eus chacune en vue ; mais la pitié morale manifestera sa rationalité en maintenant l'équilibre entre toutes les tendances auxquelles elle peut s'alimenter. Au cours de cette révolution émotionnelle, doit se faire un accroissement et un aménagement moral de l'énergie mentale. Bien loin d'être une faiblesse, elle donne alors la force à qui en manquait ; et inconsciemment, ce que beaucoup d'inactifs aiment en elle, c'est une puissance d'action qui les tire de leur inertie ; mais cette satisfaction qu'ils y trouvent ne mérite aucune critique, puisqu'en les rendant bienfaisants la pitié purifie et ennoblit leur égoïsme à qui, par suite, ce nom ne convient plus ;

3° Si les actes donnés par le moi compatissant à l'autre ne sont pas la seule fin de la pitié, si même en un sens c'est le secours affectif qui est important parce que l'aide pratique en dérive et qu'indépendamment de cette aide, la pitié doit être aimable, il n'en est pas moins vrai que la pitié, comme la foi, doit redonder en œuvres pour ne pas rester spectaculaire et esthétique. Cette manifestation ne peut intervenir sans que la pitié prenne, dans un troisième moment, la forme d'*une rencontre d'actions* où elle se révèle comme une autorité. Le sauveteur qui assomme à moitié un homme en train de se noyer pour qu'il ne les coule pas tous deux par des gestes instinctifs et maladroits illustre la décision avec laquelle a le devoir de procéder, à la manière d'un chirurgien, celui qui s'est volontairement précipité dans l'urgence en vue d'en tirer un autre qui s'y débattait sans avoir le pouvoir de s'en tirer ;

4° Cela ne va jamais sans risque ni sacrifice : aussi Nietzsche a-t-il été injuste en limitant l'expérience et, par suite, la critique de la pitié à ces dégradations où elle usurpe son nom parce qu'elle n'est qu'une lâcheté du cœur. C'est ici que doit se vérifier la conception du sentiment moral qui a été proposée. La pitié en sort comme une dérivation, une ramification parce qu'elle a pour source le courage et elle est d'autant plus élevée qu'elle est plus héroïque. Certes, il faut qu'elle use bien de ce courage ; mais elle ne pourrait en user si elle en manquait : c'est par lui qu'*a parte hominis* elle est moralement une vertu. Pour qu'il y ait pitié, il faut qu'un autre souffre, que par pur amour on souffre avec lui, qu'il lui manque ce qui le sauverait et qu'on le lui donne et cela ne peut se faire sans que le moi compatissant ait à vaincre des embarras extérieurs et des obstacles intérieurs : à cette victoire comme à toute autre il faut du courage. C'est dans ce courage que la pitié puise l'*énergie de médiatiser* par les déterminations convenables la conversion qui doit changer le moi menacé en moi actif, capable non seulement de se sauver, mais ultérieurement de sauver les autres. Par là, la pitié est une procréation ;

5° Au cours de cette dialectique, ce qu'il y avait dans le toi de défaut ou de contradiction intérieure, dans le moi, de sacrifice et de risque, doit insensiblement disparaître. Le moi sauvé doit se délivrer même du souvenir de l'oppression où il était ; le moi sauveteur, de la supériorité momentanée que les circonstances de l'histoire lui ont concédée. L'humiliation doit se convertir dans la reconnaissance ; l'autorité dans l'égalité. La pitié n'est pas destinée à installer le système d'un maître et d'un serviteur. Inférieur est l'homme ou le peuple qui veut ins-

tituer entre des âmes une autre coopération que celle de l'amitié; et, dans les conditions de difficulté auxquelles n'échappe jamais entièrement la vie humaine et auxquelles elle se livre d'autant plus qu'elle a plus d'ardeur, l'amitié n'est que cette alternation de pitié par laquelle chacun relève l'autre des embarras qui le troublent et l'élève à toute supériorité dont il est momentanément et à son tour le détenteur. De ce point de vue la pitié n'est rien de plus que cette péripétie de la relation du moi et du toi dans laquelle l'une des deux existences est momentanément menacée d'abaissement ; et cette péripétie, si elle se déroule moralement par l'action des deux partenaires, *restitue l'union du moi et du toi* quand elle allait être empiriquement rompue.

A chacune de ses étapes cette dialectique peut se corrompre, le fil se casser : le moi patient peut simuler l'expression d'un malheur, appeler à l'aide par paresse ; et l'accrochage devient le premier temps d'une escroquerie, d'une exploitation à rebours ; le moi assistant peut réduire son secours de manière à n'en faire que le prétexte d'une conscience aiguisée de sa supériorité et même n'y chercher que le moyen d'établir sa domination sur l'autre ; bref, tous deux peuvent utiliser les forces affectives mobilisées par la pitié à des fins inférieures et même basses. Ces diverses corruptions ne doivent pas être mises au compte de la pitié qu'elles volatilisent. Sa valeur consiste définitivement en ce qu'elle met au service de la raison des puissances sans lesquelles la raison, trop peu dynamique, meilleure pour la vie facile que pour les crises, ne pourrait pousser jusqu'à leur fin les actions qu'elle désigne. Aucun ordre de justice ne sera jamais tel qu'il dispense les hommes de s'aimer et de se secourir sans sa médiation ; car les déterminations de toute justice humaine sont, comme les lois de la science, condamnées à rester abstraites. Où la justice devient insuffisante, la pitié devient indispensable. Un enfer peut résulter sur terre de l'organisation même : il faudra toujours la tradition chrétienne pour entretenir l'influence des valeurs du cœur ; mais comme celles-ci ne peuvent être les ennemies des valeurs de la raison, la moralité de la pitié consiste, dans chaque concours de circonstances, à discerner, voire à inventer comment elle transcendera l'opposition des doctrines qui luttent à son sujet, pour éviter les maux qui résulteraient de l'application de chacune à part des autres. Encore une fois la source de ce transcendement, de cette surnaturalité, est moralement le courage. Il le faut pour faire la pitié bienfaisante, comme pour lutter contre sa dévaluation ; mais, si l'on dit avec Nietzsche « pitié contre la pitié », on s'inspire encore de la pitié ; car, en opposant la pitié contre les maux lointains et indirects à la pitié pour les maux prochains et directs, on ne sort pas de son influence.

Justice et charité. — Le débat sur la pitié n'est qu'un des aspects, il est vrai l'un des plus importants, de l'opposition entre justice et charité, qui a pris une assez grande place dans la morale contemporaine en France.

Voici quelques références : B. Jacob, *Devoirs*, conférences de morale individuelle et de morale sociale (Paris, Cornély, 1910) : VIII, La justice ; IX, Justice et solidarité ; XII, La charité.

René Hubert, *Esquisse d'une doctrine de la moralité* (Paris, Vrin, 1938), pp. 227-230 : la charité n'est pas seule à avoir le bénéfice de l'indétermination ; la justice elle-même reste une détermination à compléter et « une justice délicate est certainement supérieure à une charité hâtive » (p. 229). En tant qu'égalité abstraite la justice a une place dans la hiérarchie des notions, tandis que la charité, par son caractère flottant, ne peut y être insérée : elle est toujours apparue « tantôt comme un retard, tantôt comme une anticipation sur la justice » (p. 230).

Il manque à l'auteur de s'apercevoir que la charité intéresse l'intimité mentale, c'est-à-dire l'unité spirituelle, le cœur, tandis que la justice, ordre de déterminations, est superficielle et seconde par rapport à elle.

G. Canguilhem et C. Planet, *Traité de logique et de morale* (Marseille, 1939) ; Morale, chap. VII : charité et justice s'opposent comme « la réforme par l'intérieur et par l'extérieur » (p. 237) ; « la justice définit un ordre des exigences possibles. La charité définit un ordre de sacrifices possibles » (p. 240).

On peut dire sans paradoxe que l'ouvrage entier de Bergson, *Les Deux Sources*

de la Morale et de la Religion porte sur l'opposition entre justice et charité, puisqu'il oppose, en morale notamment, un impératif d'ordre déterminé, issu d'une poussée sociale, et une aspiration, une attraction, éveillée en nous par un appel, dont l'ultime origine est dans l'amour divin, si cet appel sort de la bouche du héros.

De là la distinction, dans le Ier chap. entre les deux justices (pp. 67-80) : l'une, « relativement stable, close, qui traduit l'équilibre automatique d'une société sortant des mains de la nature », l'autre, « ouverte à des créations successives » (p. 80). La direction propre de la première serait, si elle était seule, rectiligne, identitaire, conservatrice ; en fait, elle est infléchie par des novations successives qui manifestent la charité, mais intellectualisée, juridicisée, de manière à ressembler à la première : « La justice se trouve ainsi sans cesse élargie par la charité ; la charité prend de plus en plus la forme de la simple justice » (p. 85).

De même l'éthique chrétienne de Nic. BERDIAEFF, qu'on trouve dans *De la destination de l'homme*, trad. fr. (Paris, Je sers, 1935) se fonde essentiellement sur l'opposition entre l'objectivation et l'existence spirituelle et combat le pharisaïsme de l'éthique de la loi pour l'éthique de la rédemption par le cœur, par l'amour de Dieu identique à l'amour du prochain.

Notre conclusion sur ce débat est contenue dans la conclusion de la discussion sur la pitié ; en voici les éléments :

1° L'opposition entre justice et charité n'est qu'une expression de l'opposition entre détermination et existence, entre conscience analytique et conscience intime, entre unité objective et unité mentale, ou enfin entre intellectualisme objectif et intuitionnisme. L'impossibilité de poser l'objet sans le sujet, et inversement, contraint d'admettre l'une et l'autre ;

2° En effet, la justice est insuffisante, car, dans les conditions de l'expérience humaine, elle ne peut dépasser le niveau de notions abstraites, pauvres, et par suite inadéquates à la singularité des événements et à l'infinité des âmes. La justice procède par généralités, mais la généralité n'est que dans l'individualité et elle y perd son identité par le retentissement sur elle de ce avec quoi elle s'y trouve en relation. C'est ce que reconnaît la sentence *Summum jus, summa injuria*. L'effort pour individualiser les peines n'est guère qu'un souhait pieux, car il demande trop de temps et aboutirait bientôt à la suppression de la justice par l'arbitraire ou par la charité. Enfin, qui garantit que la justice n'exprime pas de simples rapports de puissance ou de hasard ? Il faudra donc que la charité « bouche les trous » de la justice.

Mais, d'autre part, l'amour d'où la charité découle est, dans une conscience finie, exposé à bien des partialités et, si insuffisantes que soient les règles par leur généralité, elles sont indispensables à nos actions. L'impossibilité de penser la réalité jusqu'au bout ne doit pas nous dispenser de la penser autant que possible. La détermination juste est celle par laquelle la multiplicité des hommes doit se changer en collaboration : c'est une condition nécessaire pour que leur communion soit possible. Dès lors la justice doit fournir la structure mentale dont l'atmosphère et le dynamisme viennent de la charité ;

3° Non seulement elles doivent se compenser, mais elles importent l'une à l'autre. Ce qui fait le prix de la charité, c'est qu'elle est une énergie, une force mouvante. Aussi est-elle déjà à la source de la justice sous la forme de la *caritas generis humani*, dans la mesure où la justice est instituée en vue de l'unité civique, où l'ordre doit être comme le corps de l'amour. Mais sans la justice qui détermine le comment de ses actions les plus diffuses, la charité serait aveugle et folle, dans tous les cas où elle ne serait pas illuminée par une évidence pure, c'est-à-dire exceptionnellement.

En conséquence, si l'on ne veut mutiler l'homme, ni de son cœur, ni de son intelligence, dont on peut montrer également, du cœur, qu'il n'est qu'une intelligence plus fine et plus riche, de l'intelligence, qu'une volonté d'union qui doit finir par se confondre avec l'amour, on pensera que l'esprit, supérieur à tout ce qu'il distingue en soi, gardera le feu de l'un et la clarté de l'autre.

L'opposition entre justice et charité se reconnaît dans l'opposition normale

entre la contribution masculine et la contribution féminine à la moralité. Sur cette opposition, cf. :

HEGEL, *Phénoménol. de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. II, pp. 15 sqq. : *a)* le monde éthique, la loi humaine et la loi divine ; l'homme et la femme ;

N. BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, trad. fr., pp. 87 sqq. : le sexe ; le principe masculin et le principe féminin. « Aussi notre tâche morale ne consiste-t-elle pas à supprimer et détruire l'énergie sexuelle, mais bien à la sublimer en une énergie créatrice de valeurs » (p. 92).

Ces deux textes conduiront à l'approfondissement et à la métaphysique des deux familles de notions.

B) L'INTELLIGENCE MORALE

La manière la plus simple, mais la plus radicale de concevoir le règlement de l'action morale par l'intelligence a consisté traditionnellement à présenter le concept de toute action comme dérivant déductivement du principe universel de toutes les actions, que l'on entende d'ailleurs cette déduction comme analytique, synthétique ou dialectique. Cette conception a entraîné la pensée morale à tenter la détermination des principes de l'éthique d'une manière en tout comparable à celle dont la pensée spéculative a entrepris la détermination des catégories.

Aristote comprend l'action comme la conclusion d'un syllogisme dont le principe serait la majeure (cf. ci-dessus, p. 146). Les adversaires anglais des utilitaires se sont assez souvent préoccupés de la détermination des principes éthiques (cf. ci-dessus pour les Platoniciens de Cambridge, p. 88 ; pour W. Whewell, p. 91). La construction synthétique de la « représentation pratique » dans l'ouvr. récent de R. Hubert (cf. ci-dessus, p. 344) prolonge, sous une forme moderne et dans les limites du formalisme, le même souci de rationalité.

La systématicité de la conscience morale est niée de notre temps par L. Lévy-Bruhl, *Mor. et science des Mœurs*, 3e éd., p. 83, II : « Le second postulat de la morale théorique. » Rauh s'associe à la critique des « morales métaphysiques » : cf. par ex. la critique de la déduction hégélienne de la *Sittlichkeit* (légalité, puis intimité, puis objectivité), *Et. mor.*, p. 16 ; la crit. de la déduction fichtéenne, *id.*, pp. 17-19.

Il est impossible en cette matière de se livrer, soit aux dogmatiques, soit à leurs critiques.

L'hypothèse de la systématicité des principes moraux soulève trois objections :

a) On risque en cherchant à la déterminer de confondre, comme le voyait Malebranche, un ordre de perfections avec un ordre de lois naturelles : ce qui dégrade la moralité.

C'est ce que fait Durkheim quand il écrit : « L'idéal n'est pas une échappée vers un au-delà mystérieux ; il est dans la nature et de la nature. La pensée distincte a prise sur lui comme sur le reste de l'univers physique et moral » (« Jug. val. et jug. réal. », *Rev. Méta. Mor.*, juillet 1911, p. 450).

b) La systématicité parfaite exclurait la contingence, et par suite la liberté du vouloir ; en fait nous vivons dans une expérience troublée, comportant de la discontinuité, où il est souvent renvoyé à notre initiative. Mais alors la systématicité n'est plus qu'un idéal, mi-ébauché, mi-indéterminé, que l'invention morale doit tantôt accepter, tantôt instituer et la contingence permet toujours et partout une pluralité de possibles. Le bien n'est pas préformé avant d'être fait, l'action collabore avec l'éternité ; un instant n'est jamais complètement déterminé par celle-ci, sans pourtant qu'il en soit complètement indépendant. Tout se fait dans l'entre-deux, par interaction : l'indestructibilité de l'un éternel s'y concilie par la moralité avec l'infinité de ses innovations temporelles ;

c) C'est que l'unité suprême n'est pas l'unité d'un système, d'une totalité, d'une essence universellement compréhensive, c'est l'unité vive de l'esprit, l'unité d'une activité infatigable et créatrice. Certes c'est le tout, en ce que rien n'échappe à son enveloppement ; mais ce tout n'est ni massif, ni mort, car, à ce tout qu'il contient en lui, l'esprit ne cesse d'ajouter, comme il ne cesse de le renouveler. Par rapport à lui le système n'est qu'une expression, c'est-à-dire à la fois son œuvre incomplète et en suspens, son reflet partial, et son idéal unilatéral, son œuvre quand il se tourne vers le passé, son reflet dans le présent, son idéal pour l'avenir. La valeur suprême n'est pas un ordre en soi, c'est l'épanouissement de l'Esprit ; et l'ordre, serait-ce à titre de fin, n'en est qu'un moyen.

La critique du monisme de l'Un pensé a été faite profondément par W. James ; elle est reprise, sous une forme axiologique, dans l'ouvrage d'Eug. DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs* (Paris, Alcan, 1939 ; cf. ci-dessous, p. 698.

Il n'en résulte pas que nous puissions, sans livrer l'action à l'arbitraire et à l'aveuglement, nous désintéresser de l'interven-

tion de l'intelligence dans la vie morale. Nous allons donc considérer les diverses formes sous lesquelles la réflexion la surprend : elles font cercle devant le sujet pour le servir et l'éclairer.

Nous distinguerons rapidement cinq de ces formes : les jugements de valeur, les principes normatifs, les règles, les fins, idéaux ou biens, enfin les intentions.

1° *Les jugements de valeur morale ou de légitimité*

L'expression intellectuelle la plus dégagée de l'action est le jugement de valeur morale : nous allons commencer par lui la considération des aspects intellectuels de la moralité.

Évaluation et jugement de valeur. — Il convient d'abord de distinguer avec soin entre *l'évaluation intime, spirituelle,* par laquelle nous reconnaissons une valeur actuelle ou pressentons une valeur actuellement inéprouvée et nous orientons vers elle, et *l'expression intellectuelle de cette évaluation réelle* par un jugement de valeur. L'évaluation intime, ce que nous avons appelé le tact de valeur, se confond avec l'esprit en tant qu'il se tourne vers une valeur accordée ou espérée, comme vers ce que son mouvement requérait ou requiert. Sa véritable manifestation est ce mouvement même de l'esprit. Elle peut ne pas s'accompagner de l'expression pensée d'elle-même ; et c'est plus ou moins rarement qu'au sein de l'évaluation des approbations ou des désapprobations s'expriment sous la forme propre d'un jugement de valeur : ceci est bien ou beau, cela est mal ou faux. Quand il s'énonce, le jugement de valeur n'est jamais adéquat au contenu total de l'évaluation, car celle-ci doit se déterminer pour se formuler. Il peut n'en révéler qu'un aspect superficiel ; il peut tromper sur elle ; même quand il a en nous des racines profondes, il est par son abstraction destiné à rester en deçà de l'évaluation implicite d'où il sort. Qui pourra par des jugements de valeur justifier entièrement un mariage, le choix d'une carrière, un sacrifice pour une cause ?

Les jugements de valeur. — Cette distinction vaut pour tous les jugements de valeur. Leurs espèces sont aussi nombreuses que les valeurs elles-mêmes. A chaque valeur cardinale correspond une espèce capitale de jugements de valeur et un mode de l'évaluation. Le discernement rapporte des jugements de vérité à la vérité et détermine le devoir-penser. Le goût traduit la beauté par des jugements de goût, qui servent de règles au devoir-sentir. Le cœur tourné vers le devoir-aimer suscite des jugements de cœur, dont la valeur est l'amour. De même l'approbation et la désapprobation, l'estimation morale se réfère au bien, par des jugements qui doivent être, dans le cas du devoir-agir, du devoir-faire, des jugements de légitimité. Ainsi l'on juge : « Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée » ou l'on estime la trahison un crime.

Raison des jugements de légitimité. — Nous n'avons à nous occuper ici que des jugements de valeur morale ou de légitimité. La distinction faite entre l'évaluation plénière et le jugement de valeur amène une question : « Pourquoi la conscience évaluante et agissante ajoute-t-elle éventuellement à son mouvement, comme péripétie, un jugement de valeur ? » C'est par induction qu'on peut répondre à cette question en déterminant les conditions dans lesquelles s'isole et s'exprime un jugement au sein de l'évaluation.

Alceste croit bon de rappeler que

... c'est n'estimer rien qu'estimer tout le monde.

Ce vers enveloppe un jugement de valeur, par exemple que la discrétion est un devoir, qu'elle vaut. Mais pourquoi Alceste le rappelle-t-il ? C'est qu'il vient d'assister à des manifestations de l'estime accordée par Philinte au premier venu. Le jugement de valeur implicitement exprimé par lui a donc été provoqué par un événement dont on peut dire que c'est un obstacle, puisqu'il est intervenu pour léser une valeur visée par Alceste, si bien que

celui-ci éprouve le besoin de protester contre cette lésion en rétablissant le respect de la valeur lésée. Il n'y aurait nul besoin que le jugement de valeur intervînt, si l'évaluation obtenait sans retard ni peine la satisfaction espérée.

Ce n'est plus le cas, semble-t-il, de l'homme qui, après avoir éprouvé une profonde satisfaction, loue le Seigneur et reconnaît la valeur de ce qu'il a attendu et espéré. L'action de grâces, le triomphe, le cri de joie sont aussi des jugements de valeur ; et nul obstacle n'intervient, semble-t-il, pour menacer ou gêner la conscience. En fait il n'échappera pas que, si le jugement de valeur redonde dans ce cas de l'épreuve même de la valeur, il n'est un acte de l'esprit, et par suite un jugement, que s'il répond à quelque fin intentionnelle ; et comme une fin en présuppose initialement le défaut, c'est encore que quelque chose vient solliciter la conscience malgré elle. Que ce soit par exemple le sentiment de la fragilité de notre expérience de la valeur, le désir naissant de la renforcer, une intention d'y faire participer les autres, quelque obstacle, cette fois souterrain, est encore supposé par ce recours à une médiation intellectuelle et auxiliatrice. Une fois de plus dans la vie la moralité passe à la morale parce que la morale est sentie par la moralité comme indispensable à l'inflexion ou au renforcement de son essor.

Valeur du jugement de valeur. — Le jugement de valeur vient donc de nous apparaître comme tout autre chose que la valeur elle-même : il n'en est qu'une médiation ; mais de toute médiation, il peut arriver qu'elle soit immédiatisante, ou au contraire détourne de l'immédiation qu'elle devrait promouvoir. Comme la morale sert la moralité où elle la rectifie, la guide, l'éclaire, la facilite, elle la dessert où elle se substitue à elle, la dégrade d'action en discours, la dévie du chemin qu'elle devrait suivre. Le jugement de valeur a toujours, avons-nous vu, ce caractère d'être pauvre par rapport à la richesse de l'évaluation d'où il émerge. Le contenu du jugement de valeur ne peut montrer qu'un aspect, un principe,

une composante de la recherche en train de se faire, de sorte qu'il sera précieux quand il y ajoutera la considération de quelque condition qui lui manquait ; mais deviendra dangereux à la mesure de la partialité avec laquelle il substituera éventuellement une direction tangentielle et déviatrice à la recherche orientée par l'évaluation plénière. On peut dire que, de la moralité au jugement de valeur, il y a toute la distance de l'art à la critique : celle-ci également capable d'être extrêmement précieuse à l'artiste ou, en se substituant à l'art, de le supprimer.

Bibliographie sur les jugements de valeur et surtout de légitimité :

Emile DURKHEIM, *Les Jugements de valeur et les jugements de réalité*, IV• Congrès intern. de Phil. à Bologne, dans la *Rev. Méta. Mor.*, juillet 1911 : reprod. dans *Sociol. et Philos.*, cf. ci-dessus, p. 502.

Dans les *Leçons de Sociologie sur l'Evolution des Valeurs* (Paris, Colin, 1922), de C. BOUGLÉ, la réduction de la valeur à l'objectivité entraîne la substitution de l'évaluation exprimée, pensée à l'évaluation intime, spirituelle.

Edm. GOBLOT, *Traité de Logique* (Paris, Colin, 1918) : théorie des jugements de valeur, chap. XVII ;

ID., *La Logique des Jugements de Valeur*, théorie et applications (Paris, Colin, 1927) : contient cinq chap. sur la théorie et des « exercices » relatifs à des raisonnements usuels en rapport avec la valeur ; d'autres jug. de valeur de « la bourgeoisie française » sont considérés dans *La Barrière et le Niveau* (Paris, Alcan, 1925).

Dans *Wertphilosophie* (cf. ci-dessus, p. 483), William STERN distingue entre la démarche primaire, la Wertsetzung par laquelle la valeur est saisie, reconnue, puis créée absolument, et la démarche secondaire qui est la Wertschätzung (p. 38), qui consiste dans une qualification, puis une quantification, puis une polarisation par laquelle à l'affirmation originelle (Urbejahung) et absolue est substituée l'opposition de l'affirmation et de la négation des valeurs (p. 41).

On montrerait de même que le jugement de valeur évolue entre l'aveu d'une valeur et la relation de deux valeurs par la médiation de l'obstacle, entre le valoir et le valoir-mieux.

2° *Les principes éthiques*

Quand la valeur est attachée par un jugement de légitimité aux conditions abstraites les plus généralement valables de la moralité des actions, le jugement est un principe éthique. Un principe éthique se distingue d'une catégorie comme une norme d'une vérité : il ne porte pas sur ce qui doit être pensé comme vrai, mais sur ce qui doit être fait comme bon ; mais évidemment l'idéal de la systématisation philosophique serait de relier les principes spéculatifs aux normes comme des indicatifs à des impéra-

tifs en fonction des infinitifs correspondants : ainsi on convertit « cela est » en « que cela soit » en fonction de l'idée d' « être ».

Les principes éthiques dignes de notre estime ne sont ni de simples constructions *a priori*, ni de simples constatations *a posteriori ;* ils manifestent la convenance du pouvoir de l'esprit à édifier ses fins et d'une suggestion qui, d'une multiplicité d'expériences pratiques, dégage un usage louable. Ce n'est pas l'expérience qui m'apprend ce que sont la véracité et le mensonge, car si je ne savais *a priori* ce que sont la fidélité à une détermination et sa déformation et si je n'éprouvais intérieurement et idéalement le mal de la contradiction entre deux déterminations, je ne pourrais reconnaître dans l'expérience l'immanence de la vérité à telle parole et ailleurs le mensonge ; mais cette expérience intervient pour me montrer que le mensonge engendre une société déchirée par la méfiance et la trahison, tandis que la vérité contribue à l'accord des esprits en permettant la rencontre des intelligences. Il va de soi que plus profondément que cette harmonie de l'*a priori* et de l'empirique, de la raison et des faits est la visée de valeur qui constitue l'intentionnalité propre de la morale. Car je pourrais préférer la contradiction, me décider d'après les succès éventuels du menteur. — Suivant les cas c'est tantôt la composante pure, tantôt la composante expérimentale qui prédomine dans l'approbation d'un principe. On ira, dans le premier cas, vers une conception de la morale comme morale de la cohérence et de l'ordre ; dans le second, vers le privilège de l'opportunité et de la fécondité ; mais aucun de ces opposés ne doit être partialement porté à l'absolu. On ne vit pas sans cohérence, mais on est cohérent pour vivre.

Plus on ira vers la multiplicité des principes concrets, plus ce qu'on appelle couramment la « relativité des mœurs » apparaîtra. La relativité ne nie la moralité qu'où elle dissout la conscience morale, au lieu de la servir. Il faudrait ici, en connexion avec la considération des principes, considérer son opposé, qui est le rapport

de l'histoire avec la morale. Si l'on pense que l'histoire ni ne vérifie un nécessitarisme dialectique à la manière hégélienne, ni n'est purement livrée à la contingence, il faut admettre que l'histoire est destinée à enregistrer les vicissitudes suivant lesquelles l'humanité monte vers la valeur, ou au contraire s'abaisse en se livrant à ses faiblesses. Dès lors la succession des règles les plus concrètes de la morale, en tant que liées aux péripéties successives de l'histoire, pourra être incohérente, et surtout décadente, ou au contraire leur changement être un progrès moral. Dans ce cas même le changement ne sera pas absolu, car l'éternité de l'esprit doit aussi se manifester par l'invariabilité de ses règles profondes. Westermarck a beau collectionner les variations de la véracité à travers les civilisations et l'histoire : la morale commande de faire tous ses efforts pour être vérace, et c'est d'après ses règles éternelles qu'elle doit en définitive juger. La conscience morale des hommes ne sera jamais identique à la conscience morale absolue, à supposer que celle-ci soit définissable ; mais sa moralité est d'en chercher de plus en plus la participation.

Dans *Règle et motif* (communic. au Congrès de Bologne, dans la *Rev. Méta. Mor.*, juillet 1911, pp. 481-497 ; reprod. dans *Etudes de Morale Positive*, 2e éd., 1921), Gust. Belot distingue entre « la régulation » qui définit un principe universel de l'action, « une direction à suivre, un programme à réaliser » (p. 482), et « la motivation » qui détermine dans la vie, dans l'application, les « motifs propres à promouvoir la volonté » de l'agent personnel.

3° *Les règles*

La rencontre entre les principes et les situations de la vie, du moins en ce qu'elles comportent de généralisable, provoque la détermination des règles. Ainsi le principe du respect de la personne humaine entraîne, dans les rapports, extérieurs au droit pénal, entre les hommes, la substitution progressive de la persuasion à la violence. Les règles constituent le contenu formel de la déontologie. Certaines des règles se laissent systématiser ; d'autres restent isolées, enveloppant des principes restés implicites. Cer-

taines sont techniques et professionnelles en ce qu'elles conviennent à des situations structurées ; d'autres sont communes, en ce qu'elles se rapportent à des conditions courantes de la vie. Certaines sont consolidées par la religion, parce qu'elles représentent les assises de toute société ; d'autres paraissent facultatives parce qu'elles laissent à les déterminer d'après les circonstances. Celles qui ont le champ d'application le plus large sont reproduites dans les manuels de morale appliquée ; les autres sont enfermées et confondues avec des règles techniques dans les manuels professionnels. Toujours leur utilisation comporte, comme dans la science, un compromis d'application et d'invention, car la vie contamine toujours le même et l'autre. En tant que les règles enveloppent les mêmes principes d'action, elles se formulent comme des identités ; mais en tant qu'elles se distinguent les unes des autres, elles apportent des différences. La vie morale en fait des médiations qui l'orientent vers la valeur morale, vers le bien.

Ces médiations font passer la conscience morale de la contradiction intérieure, de l'embarras, voire de l'urgence ou de son souvenir, qui provoquent la réflexion morale, à l'action bien faite, dont précisément la règle a eu pour fin de servir l'accomplissement. De même que l'homme malade se félicite du diagnostic exact qui permet de le guérir, l'homme, saisi par l'urgence ou par l'ambition, célèbre la règle qui lui a permis de sortir de l'embarras de la décision avec bonheur. L'émergence dans la conscience morale de la règle qui nous tire d'affaire en est donc une péripétie capitale pour nous-même, et éventuellement pour l'esprit entier. Elle comporte de l'aléa comme la découverte scientifique ; et dans cette mesure l'inspiration éthique n'est pas moins mystérieuse que l'illumination scientifique. Ici triomphent, non seulement « l'homme heureux » au sens que Mazarin donnait à cette expression, c'est-à-dire le don, mais aussi la grâce dans la mesure où l'acte bien fait manifeste l'accord de notre destinée avec notre destination dans l'économie générale de l'histoire. Il n'en résulte pas qu'on

doive penser que la grâce peut ne pas se donner au mérite, ni que le mérite ne soit pas indispensable pour en tirer une pratique, car, comme en science, on ne reconnaît ici de « hasard heureux » qu'après qu'un homme a su l'utiliser au mieux de la bienfaisance ou de la connaissance. La moralité ne se réduit ni aux règles ni à l'initiative irréfléchie.

On pourrait, d'après ce qui vient d'être dit, tenter une classification des règles ; on voit tout de suite que les quatre catégories principales seraient :

a) Les règles *universelles*, humaines : ne mens pas, secours ton prochain. Les règles négatives sont très nombreuses en morale : cela se comprend par ce trait général de la psychologie populaire qu'elle appréhende plus qu'elle n'espère et aussi par le fait que la détermination ne devient pleinement positive qu'où elle s'achève dans l'action ;

b) Les règles *circonscrites*, à application localisée : c'est la grande majorité des règles : il en est de nationales, de professionnelles, de spéciales, de caractérologiques ;

c) Les règles *personnelles* conviennent à un homme donné dans son rapport avec sa vocation ;

d) Enfin les règles *de circonstance* résultent de la pression d'une situation et ne durent qu'autant qu'elle dure : par ex. le *Delenda Carthago*.

4° *Les fins ou les idéaux*

A toutes les règles il faut une matière. « Dis la vérité » commande une règle ; mais quelle est la vérité ? L'intelligence morale doit donc aussi intervenir pour déterminer les fins de nos actions. Il faut marquer tout de suite qu'il n'y a qu'une différence de degré entre une règle et une fin, car une règle est fin par rapport à une règle plus générale, une fin est règle par rapport à une fin plus particulière. Si ces fins sont considérées en tant qu'elles ne dépendent pas de nous dans leur nature, apportent à nos désirs quelque chose qui leur manque, sont souhaitables par leur force et leur prix propres, dignifient nos efforts, ces fins doivent être appelées des *biens ;* mais en tant qu'au moment où nous nous mettons en mouvement pour les rechercher, nous ne les possédons encore que dans des déterminations, non seulement insuffisantes, mais éveillant en nous le sentiment plus ou moins vif de ce qui leur manque, ces biens sont d'abord des *idéaux*. On pourrait dire que les fins sont jugées des biens quand la conscience de ce qu'on

y trouve l'emporte sur celle de ce qui nous y manque ; et des idéaux dans le cas inverse.

Des déterminations cherchées, biens, fins ou idéaux, il convient de rappeler qu'étant déterminées elles ne peuvent pas ne pas comporter un aspect, plus ou moins grave suivant les cas, de négation, c'est-à-dire de limitation, de partialité, voire d'obstruction. Si elles valent, c'est parce que la valeur s'ajoute à leur nature, mais elle ne peut s'y ajouter sans être en quelque mesure offusquée par elle. Aussi, s'il arrive que la négativité prévale sur la positivité, une fin devient un mal, un bien une illusion, un idéal, le but d'une passion. Le plus aléatoire de ces termes est celui d'idéal : aussi convient-il d'avertir de son danger. L'idéal est déterminé : il exclut donc d'autres déterminations. Si par conséquent l'on n'a pas le souci de composer les idéaux et de les tempérer, il est à craindre que cet idéal ne nous amène à détruire plus qu'à créer. Or cet esclavage de l'esprit par l'idéal est d'autant plus facile que l'esprit qui y est entraîné est poussé à consentir à cet entraînement par la représentation de la supériorité de l'idéal sur le réel. L'idéal lui fait une bonne conscience et il s'honore, illusoirement, de le poursuivre, tant du moins qu'il n'apercevra pas qu'au service exclusif de cet idéal, il en trahit d'autres. On manque la moralité parfois par démission, parce que l'on n'élève pas assez son idéal ; mais souvent aussi par évasion, parce que l'on se livre à la poursuite d'un idéal irréalisable, qui devient par ce fait une médiation de négation et de destruction, de sorte que, non seulement la réalisation est empêchée, mais même la réalité déjà réalisée est dégradée. La vie morale, comme toute création, est à ce point où viennent converger dans l'actualité ce qui provient d'en bas, toutes les conditions de la nature et les ressources de notre corps et de notre esprit, et ce qui provient d'en haut, les inspirations légitimes de l'action et la convenance de nos desseins avec la destination de l'histoire.

C'est pour empêcher la perversion de l'idéal par l'abstraction

et l'aveuglement qu'il faut maintenir la valeur au-dessus de l'idéal. Ce que nous devons chercher, ce n'est l'idéal que d'une façon subordonnée, c'est absolument la valeur, par rapport à laquelle l'idéal n'est qu'une médiation. La double fonction de cette médiation est de diriger et de stimuler ; mais le prix de cette fonction doit être dans l'immédiation de la valeur, où non seulement un idéal doit venir se composer et se fondre avec cent autres, mais même doit se dissoudre dans une indétermination précieuse, qui est l'esprit à un niveau supérieur de son expansion. C'est pourquoi, quand un idéal est atteint, il est oublié et se perd dans une existence qui le déborde infiniment.

5° *Les intentions*

Le concours, plus ou moins reconnu ou implicite, de ces diverses normes intellectuelles dans la conscience d'un sujet, en rapport avec une situation où il doit agir, provoque enfin la cristallisation mentale d'une *intention* qui s'ajoute au courage, énergie de cette intention, pour composer la bonne volonté : si cette intention doit être approuvée, si elle se détermine comme il faut par l'action, elle est l'intention morale, la volonté bonne.

L'intention se distingue d'une fin en ce qu'elle fait passer celle-ci de la conception à l'exécution. La représentation d'une fin est, dans l'ordre moral, à l'actualisation ce que, dans le domaine logique, la proposition, matière d'un jugement possible, est à l'affirmation, qui solidarise le sujet avec cette proposition. Comme le jugement jugé, elle enveloppe l'adhésion du sujet, à raison ou à contre-temps, à une valeur, dont la fin conçue, devenue but, doit médiatiser l'appropriation. Elle se distingue d'une règle en ce qu'elle pousse la détermination de celle-ci plus avant, exactement jusqu'au point où une application de cette règle nous paraît pouvoir s'insérer dans l'expérience.

Pourtant l'intention n'est pas l'acte même. Ou celui-ci est

retardé, ou il manque quelque élément ou moyen de la réalisation, car si l'acte sortait immédiatement de la spontanéité, comme on boit un verre mis à portée de la main, ou comme on s'endort par besoin de sommeil, il ne serait pas nécessaire, ni possible, que l'intention se définît de façon séparée et explicite dans la conscience. Cela est si vrai que souvent l'intention se substitue à l'acte même, elle devient un moyen de ne pas agir, on s'excuse par l'intention de ne pas avoir fait l'acte.

Ces considérations révèlent ce caractère de l'intention d'être une *détermination du rapport entre le sujet et l'objet*, quand ce rapport est tourné du sujet vers l'objet. L'intention est subjective, en tant qu'elle est toujours l'intention de quelqu'un, mais objective en ce qu'elle oriente la tension de l'esprit vers une détermination à rendre de plus en plus réelle. L'intention émerge mystérieusement du moi, en qui elle manifeste le pouvoir de créer des idées, mais, sous son contrôle, elle intellectualise, détermine ce pouvoir pour en faire tel pouvoir, le pouvoir d'un seul acte.

La détermination de cet acte peut être d'ailleurs plus ou moins poussée. L'intention de se marier, puis l'intention d'épouser telle personne, puis l'intention de demander sa main constituent des degrés de plus en plus concrets d'une même intention, qui s'est, au cours de l'expérience, de plus en plus particularisée jusqu'à ce qu'elle atteigne à cette localisation ponctuelle qui est le *oui* devant le maire. C'est que l'intention est pensée en même temps que jouée, et nos actes historiques, qui sont singuliers, se pensent comme des concepts généraux, mais en s'appauvrissant par l'intervention de la réflexion. L'intention est toujours misérable par rapport à la plénitude d'un acte, comme un procès-verbal par rapport à un événement. Acte, événement y sont pensés en fonction d'un certain rapport, en considération d'un certain effet ; mais il y a une infinité de rapports possibles, une multiplicité innombrable d'autres effets qu'il serait loisible d'y considérer. Celui qui monte un escalier ne se fait pas un souci d'en user la

pierre ; celui qui achète un produit industriel ne se propose pas d'entretenir un système économique. Cela rend mystérieuse la double référence de toute intention à l'intimité riche, mais obscure du moi et au réel indépendamment de lui. C'est comme un fil tendu entre deux indéterminations ; et l'on ne voit pas les forces qui le tendent d'un côté et de l'autre. L'intention ressemble aux considérants qui accompagnent un verdict : ce sont toujours à la fois des raisons et des prétextes du verdict.

L'importance moderne de la considération de l'intention dans l'acte provient du christianisme, et de son intellectualisation dans l'éthique. En effet une pensée objective, comme l'a été ou l'est de préférence la philosophie antique et le droit, privilégie l'action par rapport à l'intention qui a médiatisé la manifestation pratique du moi. La religion, en ramenant de l'expression pratique du moi vers lui comme vers l'origine d'où l'intention a procédé, ramène d'abord vers l'intention ; mais elle vise plus loin, car l'intimité totale, indivise, où l'intention est née, est plus importante encore que l'intention même. Mais quand on passe de la religion à la morale, surtout si, comme Kant, on est porté à tirer la religion vers la raison pratique, à l'éthiciser, l'expression intellectuelle du moi agissant est considérée comme lui étant équivalente et l'on substitue l'estimation de l'intention à celle de l'acte.

On ne sacrifiera ni la considération intrinsèque de l'acte, ni celle de l'intention, si l'on est convaincu que l'objet et le sujet sont deux aspects irréductibles de la relation spirituelle. L'acte intéresse l'efficacité objective du moi et d'un certain point de vue, celui d'après lequel ce qu'il fait importe aux autres comme à lui, *le sujet est pour l'objet.* La bonne intention est une pureté que le moi se donne ; mais, si ses actes sont toujours nuisibles, il y a des chances que cette pureté ne soit qu'apparente et cache un fond vicieux, puisqu'il est régulièrement malfaisant. Inversement l'intention constitue la position du moi par rapport à l'acte, il

en est la face tournée vers le sujet et de cet autre point de vue, si les personnes importent plus que les choses, l'intime plus que le superficiel, le durable plus que l'instantané, *c'est l'acte qui est pour ce sujet*, en même temps que pour les autres sur lesquels l'intention influe au travers de sa manifestation. Dès lors une seule conclusion s'impose : il faut faire *les meilleures actions possibles avec les meilleures intentions possibles* et, quand cet idéal n'est pas atteint, louer l'acte bon, fait par une intention mauvaise, d'être bon, mais le blâmer de n'être bon que par le secours de la fortune ; et aussi, quand on blâme l'acte mauvais, le louer, s'il a été fait avec une bonne intention, parce que celle-ci promet l'amélioration du moi et des actes meilleurs.

Dans cette conclusion il faut tout de même souligner le prix de la considération de l'intention. Elle a eu en morale la même importance que la constitution de la théorie de la connaissance à propos de la métaphysique. Dans les deux cas, c'est, dans le sujet, l'esprit qui s'est découvert. Par l'estimation de l'intention, l'homme est mis au-dessus de ce qu'il fait, sa responsabilité la plus intime est devinée, l'intériorité objective est subordonnée à l'intériorité mentale ; et si la bonne intention n'est pas par elle-même la vertu elle en est la projection sur le plan de l'action.

Bibliographie. — L'intention intéresse trop intimement la moralité pour que l'on puisse étudier celle-ci sans celle-là : on trouvera dans EISLER, à l'art. *Sittlichkeit*, beaucoup de textes utiles.

Pour l'intention dans la morale kantienne, cf. KANT, *Fondements de la Métaphys. Mœurs*, Ire section, trad. Delbos, pp. 87-110.

Sur la « bonne volonté », d'après Kant, cf. de Hill GREEN, *Works*, vol. II, *Lectures on the philosophy of Kant*, II, The metaphysics of Ethics, N, etc. The good will..., pp. 110-155.

La théorie de la moralité comme elle est exposée dans le *System der Sittenlehre* nach den Principien der Wissenschaftslehre de FICHTE, constitue le fond le plus analysé qui puisse donner sa pleine signification à l'intention morale comme moment dans un progrès infini. On peut se reporter à Xavier LÉON, *Phil. de Fichte*, pp. 254-289 : on y trouvera un exposé et des références.

VALLIER, *L'Intention morale* (Paris, Germer-Baillière, Alcan, 1882) ; cf. ci-dessus, p. 454.

On pourra trouver dans SIGWART, *Kleine Schriften*, II, 150, une analyse des conditions qui s'ajoutent à une fin pour en faire l'objet d'une intention ; dans MEINONG, *Werlth.*, p. 95, une classification des intentions (égoïstes, altruistes et neutres).

Contre l' « intentionalisme pur ou subjectivisme », HAMELIN, ***Essai sur les***

éléments principaux de la représentation (1re éd.), pp. 420-3 : « En voulant élever le subjectivisme à l'absolu, elle (cette doctrine) succombe dans un sophisme » (p. 423).

Sur pureté intérieure et générosité pratique, RAUH, *Expérience morale*, p. 107. « C'est par le sacrifice à autrui que l'homme apprendra à se détacher de ses passions. »

Sur la critique morale de nos intentions par nous, cf. ci-dessous, p. 627.

Sur la « direction d'intention », PASCAL, *VIIe Prov.* ; HAMELIN, *Essai* (1re éd.), p. 423.

L'idée de raison pratique

L'idée dans laquelle vient se concentrer l'idéal d'unité intellectuelle est l'idée de raison ; en morale elle devient l'idée de raison en tant que pratique. Il convient donc que nous précisions ici en quoi elle nous paraît précieuse.

Elle manifeste au plus haut point l'effort de la réflexion philosophique pour atteindre à la lucidité morale. Si je pouvais réduire toutes mes actions à un principe de manière à en déduire tout ce que je devrai faire, le gouvernement volontaire et intellectuel de moi-même serait parfait. Mais les difficultés commencent quand il s'agit de déterminer ce principe, elles se renouvelleront quand il s'agira de l'appliquer. Généralement ce qu'on fait signifier au mot de « raison », c'est la proportion, la mesure, l'harmonie. En tant que ces qualités sont des valeurs de l'action, l'idée de raison est donc éducativement bonne ; et elle est symboliquement vraie. Une action morale par exemple doit être mesurée, assurer un concours riche et nuancé de valeurs ; mais de l'idée de mesure on ne peut tirer exactement *comment* telle action sera mesurée. Par exemple encore, on dit de la raison qu'elle est la justice, pratiquement l'égalité des déterminations. Il restera à déterminer cette égalité. Si je compare un acte A à un autre acte A′, il devra comporter de l'égalité et même de l'identité avec lui ; mais si je le comparais à A″, il comporterait une autre identité, et ainsi de suite. La raison ne peut déterminer qu'en reliant des déterminations ; or réellement tous les actes transcendent toutes les déterminations par des références qui vont à l'infini. En fait tout acte historique est lui-

même infini par ses relations avec tout le reste des choses effectuées ou possibles. La raison est alors débordée.

On peut aller plus loin et révéler l'antinomie qu'elle recèle. Elle donne d'une part une direction à l'exigence d'infini, car tout principe qu'elle énonce, comme la loi constructive du nombre, manifeste une fécondité infinie d'un certain genre. D'autre part elle satisfait l'exigence de détermination en ce que, par exemple, par une loi de proportion, elle permet de fixer des données. C'est d'ailleurs par cette antinomie qu'elle est si puissante sur l'esprit. Elle donne spéculativement satisfaction aux deux exigences que nous trouvons au fond de la moralité. Mais le problème, c'est de trouver la conciliation de ces exigences ici et là et comme il faut : quel est l'acte qui, en posant telle détermination, se trouvera en même temps instituer la médiation la meilleure pour l'avenir ? Or à la détermination de cet acte bien fait, il faut beaucoup plus que son principe, il faut tout le contenu du tact de valeur issu de l'expérience morale.

Nous conclurons donc par ces deux thèses :

1° La raison est le symbole intellectuel de la moralité, la moralité s'objectivant ou cherchant à s'objectiver dans une idée. Comme telle elle est extrêmement précieuse et il faut continuer de lire et d'estimer les rationalistes, ontologistes et idéalistes. Nous appliquons ici ce que nous avons admis du devoir formel (p. 459) : il n'est que formel, mais il faut par l'abstraction le maintenir devant notre esprit dans sa pureté, pour assurer l'influence de son idée sur nous. A défaut d'actions parfaitement rationnelles, qui sont des fictions à la limite, nous ferons des actions rationalisées autant que possible. Le rationalisme entretient certains aspects indispensables de la vertu, les vertus impersonnelles ; et c'est dans les époques où l'immoralité engendre la confusion dans la connaissance, l'action, les goûts, les sentiments, l'utilisation voulue du mensonge, le mépris des contrats et des engagements et ainsi de suite, que l'on mesure à son prix la valeur de la raison ;

2° Mais cette raison devra être comme sublimisée, existentialisée, valorisée, pour être élevée à ce point de réalité concrète où elle deviendra l'action bien faite ; et à cette sublimisation la seule idée définie de raison, de quelque façon qu'elle soit définie, même quelques déductions abstraites, ne suffisent pas ; si bien que la raison aussi peut devenir la direction d'un fanatisme. Existence et liberté renvoient toujours à l'infinité ; et la raison, en se formulant, risque de livrer à la détermination, avec ce qu'elle comporte de relatif, de partial et de négatif. La raison n'est jamais qu'une impartialité abstraite ; et une impartialité limitée implique une partialité. C'est pourquoi l'on peut dire qu'où le cœur ne dévie pas, il fait raisonnable ce qui ne serait que rationnel.

On trouvera la métaphysique de ces considérations dans les dernières pages sur la composition et la compensation des valeurs.

C) Référence au sujet agissant

En tant qu'une intention s'offre à un sujet comme devant être exécutée, elle est une obligation ; en tant que cette obligation concerne tel sujet, il est responsable ; en tant que cette responsabilité implique son courage, c'est-à-dire ses efforts et ses sacrifices, il mérite ; ce mérite le rend digne d'une sanction punitive s'il est négatif, c'est-à-dire démérite, positive, c'est-à-dire une récompense, dans le cas contraire.

a) *L'obligation*

L'obligation est *l'instance par laquelle le devoir émerge dans la conscience d'un homme pour orienter et lancer son action.* Elle est le moment caractéristique de l'acte moral.

Sur le devoir, cf. précédemment p. 450.

Irréductibilité de l'obligation à la nécessité. — L'obligation ne se réduit pas à la nécessité, parce que la moralité n'est pas naturelle, elle est surnaturelle. La réduction de l'obligation à la néces-

sité n'est évidente que si l'esprit a glissé à son insu de la proversion à la rétroversion, pris l'attitude de la connaissance qui suppose achevé, passé, ce qu'elle a à connaître. Mais justement la nature n'est pas entièrement accomplie, et même Dieu, tout en nous limitant par la possibilité, doit suspendre sa propre connaissance en ne prédéterminant pas le possible que l'action réalisera, si cette action doit être en quelque mesure libre. Réduire l'obligation à la nécessité, c'est assimiler l'avenir au passé. Le passé est déterminé ; en tant que passé, coupé de sa relation avec l'avenir, le passé ne peut plus être autre qu'il n'est. Mais en fait c'est-à-dire au sein du présent, relation du passé à l'avenir, le passé reste incomplet, il attend ses développements, son amendement, une nouvelle valeur, de l'avenir, qui, considéré à son tour dans sa pureté, est indéterminé, béant, vacant. Notre vie est donc un compromis entre la connaissance et l'action : dans la mesure où la connaissance est vraie, nous nous savons limités, canalisés par la nécessité ; mais dans la mesure où l'action est créatrice, elle domine la nécessité qu'elle réduit à la condition de moyen. *Le théoricien est vaincu d'avance, l'homme d'action ne s'avoue jamais vaincu.* En effet la nécessité vaut pour le sujet qui prend l'attitude de témoin inefficace, de miroir de ce qui se passe devant lui et sans lui ; par là la nécessité est réaliste ; par elle l'objet devient abstraitement suffisant ; au contraire dans l'action le sujet se fait démiurge, il décide le monde, il ordonne l'histoire. La nécessité à la limite exclut le moi, qui abdique, s'aliène dans la totalité du monde ; au contraire l'obligation l'implique comme transcendant l'opposition de la nécessité et de la contingence, du passé et de l'avenir, de l'être et du non-être.

L'obligation entre l'urgence et la valeur. — Considérons donc l'obligation indépendamment de toute réduction. Elle se présente dans notre vie comme tendue entre notre situation, en tant que la crainte nous presse de prendre parti, et une ouverture. dans laquelle l'espérance nous fait pressentir un bien. C'est donc

une médiation, mais dont l'énergie est, pour une part, la peur suscitée par une urgence, au premier degré, la peur du mal, et au deuxième, la peur de faire le mal ; pour une autre part, l'attrait vers une valeur. Mais, relativement à l'une comme à l'autre, l'obligation garde sa valeur morale en tant qu'elle montre la direction la meilleure que nous devions prendre. Plus l'urgence est forte, plus l'obligation devient *militaire* : son contenu est déterminé, elle est impérieuse et à court terme, elle renvoie à une sanction connue, elle supprime à peu près l'invention pour l'application. Plus au contraire elle s'éloigne et nous rend à l'aisance de la vie, plus l'obligation devient *poétique*. Ce qui l'évoque, c'est le rêve d'une valeur à atteindre et, pour y atteindre, d'une entreprise à tenter. Sous la première forme elle mène aux Thermopyles, sous la seconde à la découverte des Indes occidentales. A mi-distance de l'obligation durcie et de l'obligation prometteuse, l'obligation se dégage au sein d'un travail de la réflexion qui compose la considération des maux plus ou moins directement menaçants et des biens éventuels ; mais de ces deux sollicitations, il est certain que c'est l'attrait de la valeur qui est en dernière analyse propulsif, car après tout comment pourrait-on craindre un mal si l'on ne commençait par être attiré par le bien dont il est la négation ?

Duplicité de l'obligation. — L'obligation dénonce le moi comme double. L'obligation en effet est une relation entre celui qui oblige et celui qui est obligé. Que le moi ne soit que simple, il n'y aurait pas d'obligation. Pourquoi lui apparaîtrait-il quelque devoir exigeant sa docilité, puisque sa volonté serait la seule source concevable de ce devoir ? Pourquoi resterait-il fidèle à un devoir qu'il aurait décrété au moment où ce devoir lui apparaîtrait comme indésirable pour lui-même ? Il changerait de devoir au moment où il aurait avantage à le faire, ou même seulement quand il le trouverait bon. Ne pourrait naître en nous ce sentiment unique, irréductible, de l'obligation qui fait qu'un homme, à proportion

de sa délicatesse morale, peut désapprouver ce qu'il aurait plaisir à faire, approuver ce qu'il lui en coûte, non seulement de réaliser, mais même de louer. Le commandement qui spécifie et actualise l'obligation suppose une exigence de quelqu'un qui commande à quelqu'un qui est commandé, même si celui qui énonce le commandement et celui qui y est astreint sont immédiatement conditionnés par un seul et même organisme. Il nous faut donc revenir à distinguer dans le moi, qui, encore une fois, n'a pas l'unité d'une substance, mais celle d'une relation, deux aspects, deux avatars de lui-même : en bas, le moi empirique, situé et daté par un corps qui l'incarne, un moi donné, ayant une nature résultant d'une histoire ; en haut, le moi de valeur, dont la destination est, par l'obligation, de soulever le premier, en fonction des conjonctures présentes, au-dessus de ce qu'il resterait ou deviendrait s'il ne faisait que subir son empiricité.

En ce qui précède, le mot de *duplicité* est pris en son sens étymologique, originel. Mais on peut dire aussi que l'obligation devient machiavélique dans tous les cas où le moi, cédant au fanatisme d'une valeur, appelle obligation ce qui n'est que passion. L'authenticité de l'obligation suppose la sincérité du cœur.

Transcendance de l'obligation. — A quel titre le moi de valeur est-il autorisé à commander ? Il est évident que si celui qui commande ne parlait encore que comme un moi empirique, cherchant par l'obligation à imposer à celui qui est commandé ses propres fins sans considération de leur légitimité, il commettrait, exactement, une prévarication morale ; et l'obligation serait sans titre. Il faut donc que le moi de valeur tienne son autorité d'autre chose, de plus que de lui-même comme homme. Ce ne peut être d'une nature, car l'obligation n'est pas naturelle, nous venons de le voir. Sera-ce de la raison ? Soit, mais que veut-on dire par ce mot de raison, sinon que la détermination dite rationnelle, qui est le contenu de l'obligation, manifeste une Infinité de droit et d'être, de droit, de façon à ce qu'elle soit légitime, d'être, pour que la réalité puisse convenir à sa réalisation ? Cette infinité peut-

elle être impersonnelle ? Elle serait alors inférieure aux personnes morales auxquelles elle serait proposée et, de même qu'on ne voit pas comment la conscience pourrait sortir d'un pur objet, on ne voit pas non plus comment la moralité d'un agent spirituel pourrait être autorisée par une chose-en-soi non spirituelle. Le moins ne peut autoriser le plus. Il ne reste donc qu'une possibilité, c'est que l'obligation provienne d'un Esprit supérieur, dont la valeur soit la vocation et que le moi de valeur en soit, en chacun de nous, le truchement, qu'au reste ce moi de valeur commande d'un homme à l'autre ou à l'intérieur du même homme.

Bref le moi de valeur, jusqu'où il nous fait pressentir et reconnaître la valeur morale, est déjà une participation de l'Esprit absolu ; mais comme il ne peut se proposer que d'en obtenir une participation plus grande, l'obligation se présente comme l'indication de la médiation par laquelle le moi peut être élevé à une condition supérieure à celle qui lui est initialement dévolue. Se refuse-t-il à l'obligation ? Il reste ce qu'il était comme moi empirique, si même il ne se dégrade par le contre-coup de ce refus et la pression de l'urgence où l'obligation s'est présentée à lui. Préfère-t-il lui obéir ? Il aura accès à une valeur, et déjà à une valeur morale, qui lui faisait défaut. La valeur de l'obligation, comme toute valeur, c'est d'accroître la coopération, ici pratique, du moi au dessein universel qui avance « le règne des fins ».

Direction et tension de l'obligation. — En tant que l'obligation est un ordre, a un contenu plus ou moins formel, elle sert de trajectoire à l'obéissance qu'elle tend à déterminer. De cet ordre doit émaner déjà une certaine force motrice, car l'inspiration morale, comme toute autre, ne doit pas être une pure inertie. Elle crée l'attrait. Mais cet attrait ne serait qu'un autre nom du déterminisme si le sujet ne devait y ajouter de quoi vaincre les résistances, extérieures ou intimes, que l'obligation peut rencontrer et provoquer en lui. Cette libération supplémentaire d'énergie, cet accroissement de disponibilité devra résulter de la dénivellation entre le

moi supérieur, idéal, et le moi empirique (ce qui revient à dire, entre leurs représentations par le moi), c'est-à-dire encore de la tension du moi, si du moins le moi, comme réunissant en lui le moi empirique et le moi de valeur, s'ouvre, consent à l'obligation, permet l'épanouissement de sa force de suggestion. Celui qui ne veut pas suivre l'obligation sait qu'il s'en détourne pour ne pas être élevé par elle. Au lieu de l'accoucher de ce qu'elle contient virtuellement de bien, il la refoule ou la calomnie. Au contraire celui qui fait de l'obligation la direction de son action et lui rapporte l'énergie nécessaire à son efficacité est *autonome :* en tant que moi de valeur, commandant conformément à ce que la valeur exige de lui, il pose la loi de son action ; mais dans la mesure où, comme moi empirique, il se dévoue à sa réalisation, adhère à l'obligation, et la sert de son énergie et de ses efforts, il la rend sienne, comme l'indique le préfixe du mot d'autonomie. Il reste que la transcendance de la valeur par rapport au moi est toujours requise pour que l'obligation affecte la réalité indépendante du moi, car c'est d'elle que l'obligation peut tenir son pouvoir d'engendrer le bien. Sans cette transcendance l'obligation resterait virtuelle, une sollicitation psychologique, non une condition génératrice de l'élévation de l'esprit et du monde, contenu de l'esprit.

L'indignation manifeste, sous un grossissement favorable à l'étude, la conversion d'une souffrance morale en colère, puis en courage, en fonction de la représentation d'une lésion, possible ou effectuée, d'une obligation.

Bibliographie. — Pour les substituts anciens de l'obligation, cf. p. 448 ;
Pour l'obligation chez Kant, cf. pp. 239-45 et pp. 450-60. Kant a impliqué le caractère bipersonnel de l'obligation en opposant le législateur moral qui dicte l'obligation et l'agent moral qui s'y assujettit. Il maintient la discontinuité pour nous entre le devoir et le souverain bien par la conception des postulats de la raison pratique, mais ils permettent à la croyance de la franchir, cf. p. 250.
Pour les « substituts de l'obligation » chez Guyau, cf. p. 436 ;
Pour la réduction de l'obligation à l'impératif social chez Durkheim, cf. pp. 354-7. — Cette réduction est discutée par Gaston RICHARD, *La Loi morale, les lois naturelles et les lois sociales* (Actualités scient. et industr., n° 475, section La morale, dirigée par J. Chevalier, Paris, Hermann, 1937) : obligation, responsabilité et sanction ; p. 36, la société ne peut, par voie de contrainte, conditionner une obligation qui la conditionne elle-même.

Voici maintenant des indications sur d'autres conceptions relatives à l'obligation :
Adam Smith traite de l'opposition entre la spontanéité affective et le devoir

dans la IIIe Part., chap. IV-VI, trad. Condorcet de la *Théorie des sentiments moraux*. Comme la réflexion fait passer de la sympathie spontanée à l'approbation intellectuelle d'autrui, elle fait passer de la spontanéité première des sentiments à des règles qui déterminent l'approbation de soi-même. Dès lors, le devoir s'oppose à l'inspiration immédiate de la conscience pour définir une contrainte qu'elle s'exerce sur elle-même. Il y a donc deux domaines dans la vie morale, celui où l'impulsion affective est affectueuse : par exemple dans la famille, le sentiment montre sa supériorité sur l'obligation ; mais la justice, qui est négative, ne se réalise que par le devoir qui, au reste, y suffit.

Herb. SPENCER dans les *Bases de la Morale évolutionniste* (The data of ethics) (Paris, Germer-Baillière, 2e éd., 1881), § 46 : cherche l'origine du sentiment d'obligation morale (p. 107) ; que ce sentiment est transitoire, car il doit disparaître par l'effet de l'adaptation des hommes aux conditions du milieu (p. 110).

James Martineau a, dans le vol. II de *Types of ethical theory*, particulièrement étudié d'où peut venir l' « autorité morale » des prescriptions éthiques. Elle ne peut être subjective et l'humanité, multiplicité de sujets, ne suffit pas à l'autoriser : « That autority (l'autorité morale) then is not subjective but objective ; not vested in ideas but residing in a Person, not represented by mere numbers against one, but by the perfect type against the imperfect copy » (vol. II, pp. 119-20). En définitive l'obligation, qui doit unir deux personnes, est « a claim of God upon us ».

Pour Jules Lagneau, sur la référence du devoir à Dieu dans *L'Existence de Dieu* (Paris, Alcan, 1925), pp. 121-3, 150, etc.

La théorie de l'obligation chez Bergson se trouve dans le 1er chap. des *Deux sources*, etc. : il insiste particulièrement sur la forme « stylisée » que prend l'impératif catégorique quand notre conscience, se disant, dans l'urgence, « il faut parce qu'il faut », se rétrécit brusquement autour d'une habitude à forme instinctive dont la force accumulée provient d'habitudes sociales élémentaires (pp. 19-20) ;

mais la théorie de Bergson ne se réduit pas complètement à l'indication de ce mode de l'obligation, car ailleurs (p. 63) il complète l'obligation « stricte », résultant d'une schématisation, par l'obligation qui « tend à grossir et à s'élargir en englobant l'aspiration », conformément à l'opposition entre « l'action confinée dans un cercle » et l'action « se déployant dans l'espace libre » (p. 63). Au concours des deux l'obligation est, pour Bergson, une force mouvante dans laquelle se composent une poussée résultant de la convergence d'instincts dont le tout est la société et une attraction d'en haut ; une impulsion impersonnelle et historique et un appel d'une âme supérieure, interprète de l'éternité vivante et divine.

A vrai dire, il n'y a d'obligation morale que celle qui vient d'en haut et quand la société commande, si elle est autorisée à le faire, c'est parce qu'elle localise et spécifie une obligation de valeur qui ne vient pas d'elle. L'inspiration qui nous propose une obligation est donc une obligation « infuse » qui, dans le rétrécissement de situation et de conscience produit par l'urgence, devient une obligation « déterminée ». Si celle-ci ne provenait pas de l'autre, ce ne serait qu'une expression de la spontanéité. Ici joue dans l'ordre pratique la même opposition que celle que Descartes utilise dans l'ordre spéculatif quand il oppose « l'impulsion naturelle » à la « lumière naturelle » qui saisit l'évidence de l'indivisible et la vérité.

A titre d'exemple des morales contemporaines d'inspiration axiologique, on peut considérer celle qui s'indique dans l'ouvr. de William STERN, *Person und Sache*, System des kritischen Personalismus (3 vol., Leipzig, Barth, 1906-24), dont le dernier est une *Wertphilosophie*. D'après Stern, le moi ne peut réaliser sa propre valeur qu'en faisant des autres valeurs sa propriété. Cette assomption par laquelle un moi au centre de son monde de valeurs affirme en même temps sa valeur propre de centre et les valeurs qui lui viennent du dehors est dénommée par Stern « Introzeption » (*Wertphil.*, p. 353). En tant que la valeur est le but de toute vie, l'introception forme le contenu de l'impératif catégorique : « Denn es wird sich ergeben dass die Introzeption den Gehalt des kategorischen Imperativs bildet ; die einzige Forderung die mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit jedem Sollen vorgesetzt zu werden vermag, lautet : « Introzipiere ! » (p. 89).

L'obligation se déploie pour Stern en cinq modes d'appropriation de la valeur, c'est-à-dire d'introception : cf. IIIe Part., chap. XIV, parmi lesquelles est l'introception pratique (V) qu comprend l'action, Wirken für Werte, et la créa-

tion : Erwirken von Werten (p. 406). En rapport avec ces principes, le chap. XV développe Das Sollen (Grundzüge der personalistischen Ethik, pp. 411-462).

Dans ses *Grundzüge der Ethik* (327 pages, 1935), Bruno BAUCH maintient le devoir parmi les trois Forderungen qu'il tient pour fondamentales, entre l'exigence qui oblige à se faire un tout de valeur et la soumission à une valeur particulière.

Pour l'obligation ou le devoir d'après René Hubert comme catégorie de la raison pratique, cf. ci-dessus, p. 345.

Le respect. — Le respect est la disposition intérieure par laquelle le moi reconnaît le droit de l'obligation sur lui. En faisant du respect un sentiment formel, indépendant de toutes les inclinations, Kant exprime l'élimination par le moi de tout ce qu'il comporte de sensible en rapport avec la soumission à l'obligation :

« ... La loi morale humilie inévitablement tout homme quand il compare avec cette loi la tendance sensible de sa nature. Ce dont la représentation, *comme principe déterminant de notre volonté*, nous humilie dans notre propre conscience ; excite, en tant qu'il est positif et principe déterminant, le respect par soi-même. Donc la loi morale est aussi subjectivement un principe de respect » (*Crit. Rais. Pr.*, trad. Picavet, p. 133). Et, p. 135 : « Le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile...

Par la suite, il établit que le respect s'applique toujours aux personnes, non aux choses (p. 136) ; c'est le mérite qu'il reconnaît (p. 138) ; il est si peu un sentiment de plaisir qu'on ne le donne qu'à contre-cœur (p. 138) : aussi est-il « effrayant » car il nous montre notre indignité ; mais il n'est pas non plus un sentiment de peine, car dès qu'on confère au respect son influence pratique sur soi, on ne peut plus se lasser de contempler la majesté de la loi (p. 139). — De cette conception Bergson ne garde que l'aspect négatif, ascétique, quand il définit le respect comme « le besoin de s'effacer ». (*Deux Sources...*, p. 65.)

Mais il nous semble qu'il faut insister de préférence sur l'aspect positif du respect, celui que Bergson se contente d'indiquer quand il dit « l'attitude de l'apprenti devant le maître » (p. 65), quand on interprète cette attitude comme un mouvement d'admiration pressentie au cours de laquelle l'apprenti, adorant la même valeur que le maître, cherche et commence à surprendre le secret par lequel le maître a obtenu et rayonne une participation élevée de cette

valeur. Le respect perd alors, ou au moins atténue son caractère de sévérité pour devenir le sentiment de l'amabilité en autrui, l'amour d'un amour, que l'on n'a pas encore, sinon à l'état naissant.

L'Admiration (cf. ann. bibl. à la fin de l'ouvrage).

b) *La responsabilité*

La référence de l'obligation à celui à qui elle incombe en tant qu'il est agent est la responsabilité. Faire responsable, c'est imputer une obligation à quelqu'un, le désigner comme le sujet, à qui il revient d'exécuter cette obligation : se faire responsable, c'est se désigner soi-même comme celui qui a dû, doit ou devrait agir suivant telle règle, pour réaliser telle fin, en vue de telle valeur. La responsabilité est attribuée au moi sujet par le moi de valeur.

En tant que la responsabilité comporte telles déterminations, elle a un contenu objectif et par là elle peut fournir son objet à un savoir. Mais en tant qu'au sein de n'importe quel contenu, elle est une dialectique du moi qui enveloppe courage ou faiblesse, moralité ou faute, elle relève de l'intimité humaine telle qu'elle se retrouve, à des degrés divers de finesse ou de complexité, dans toutes les situations. C'est en tant que telle que la responsabilité intéresse la morale générale.

Éventuellement l'agent aura à « répondre » de l'acte qu'il a fait, soit parce qu'il a obéi à l'obligation, pour être récompensé, soit parce qu'il l'a trahie, pour être puni ; moralement, pour être loué ou blâmé. Mais ce n'est là qu'une conséquence de l'imputation personnelle, car il faut bien qu'il y ait quelqu'un pour répondre ; et comme cette imputation, pour être morale, doit être autorisée, nous voilà ramenés à l'obligation.

Bibliographie. — L'étude sociologique des contenus de la responsabilité juridique et morale se propose de déterminer les rapports nécessaires entre eux et des conditions objectives. On pourrait dire qu'elle porte sur l'armature extérieure au sein de laquelle se joue le drame vivant de la responsabilité. C'est à l'étude sociologique que ressortit l'ouvr. de Paul FAUCONNET, *La Responsabilité*, étude de sociologie (Paris, Alcan, 1920). On y trouvera en tête une bibliographie (pp. V-XXVI) : elle contient (p. XIII) l'indication des ouvrages défendant les doctrines classiques déterministes, récentes et parmi elles celle de l'exemplarité.

La I^re^ Part. de l'ouvrage contient une « description de la responsabilité », entendue comme celle des variations concernant les sujets responsables, les situations génératrices de responsabilité, etc. ; la II^e^ Part. traite de sa nature et de sa fonction considérée comme une institution ; la III^e^ Part. étudie le passage de la responsabilité comme réaction objective de la société au crime, à la conscience de la resp. particulièrement étudiée dans sa forme « spirituelle », au cours du chap. IX et dernier.

En effet, une science doit aller du dehors au dedans ; mais a morale fait prévaloir la considération du dedans sur celle du dehors, puisque c'est dans cette prévalence que la moralité consiste. La détermination des degrés par lesquels la conscience est née au sentiment de la responsabilité est autre chose que la sympathie avec ce sentiment comme constitutif de la conscience et de sa valeur, c'est-à-dire comme tel qu'il forme un élément intégrant, définitif et surtout précieux de la conscience morale, qui doit le défendre contre toute dégradation et toute corruption. L'étude sociologique porte sur ce que la conscience de la responsabilité comporte de passivité extrinsèque ; l'étude morale reconnait, éclaire et éventuellement renforce ce qu'elle comporte d'activité.

Comme autres écrits, nous pouvons indiquer :

L. LÉVY-BRUHL, *L'Idée de responsabilité* (Paris, Alcan, 1884) ;

LANDRY, *La Responsabilité pénale* (Paris, 1902) ;

D. PARODI, *L'Idée de responsabilité* (*Rev. Méta. Mor.*, janv.-mars 1924, pp. 49-69) : cet article prend occasion du livre de Fauconnet ; il légitime l'idée de responsabilité ; pp. 68-69, sur la rationalité de l'idée d'expiation ;

F. H. BRADLEY, *Ethical Studies*, Essay I, The vulgar notion of responsibility in connexion with the theories of free-will and necessity.

La notion courante de la responsabilité est définie par Br. de la manière suivante : according to vulgar notions, a man must act himself, be now the same man who acted, have been himself at the time of the act, have had sens enough to know what he was doing and to know good from bad (p. 9) : dans la suite de l'essai, l'auteur cherche dans quelle mesure les théories courantes de la liberté et de la nécessité s'accordent avec ces conditions de la responsabilité. On voit que l'article porte plus sur des questions de philosophie générale que de morale pure.

Bruno BAUCH a fait, dans *Grundzüge der Ethik* (327 pages, 1935), une « phénoménologie » de la conscience morale comme conscience de la responsabilité (chap. II) ;

Chez Nicolai HARTMANN, *Ethik* (1926), p. 662 : la responsabilité comme Grundwert de la personnelité ; un homme moralement élevé revendique la responsabilité et on blesse sa dignité humaine si on lui discute la responsabilité de ses actes. Er will verantwortlich sein wo er sich verantwortlich fühlt (p. 664). Dans cette revendication de responsabilité liegt einer der stärksten gegebenen Hinweise auf das ethisch real Sein der Freiheit (p. 665) ;

Pour d'autres réf., cf. dans EISLER, *Wört.*, le mot *Zurechnung* (imputatio)

La plus grande partie de la littérature sur la responsabilité porte sur la responsabilité juridique.

Ce que n'est pas la responsabilité. — a) *La responsabilité n'est pas la causalité.* — Il importe d'autant plus de marquer la différence des deux notions de causalité et de responsabilité qu'elles comportent un élément identique : c'est que, par l'intervention de la responsabilité comme de la causalité, un événement devient autre qu'il n'aurait été si la cause ou le responsable n'étaient pas intervenus. Un corps était et serait resté solide ; une cause, la chaleur, l'a liquéfié ; un homme serait vivant, l'assassin l'a tué. Par conséquent, du dehors la responsabilité peut être identifiée à la causalité, comme y pousse même l'emploi du terme de causalité psychologique ; mais cette identification est une confusion, car il y a opposition dans l'esprit entre ce qui est l'œuvre de l'objet, de la nature et s'impose à lui et ce qui est son œuvre, ce qu'il impose à la nature.

En effet, la responsabilité c'est la causalité supprimée ou subordonnée ; la causalité, c'est la responsabilité démentie. On débouche sur la causalité, mode

physique de la nécessité, par une dialectique de naturalisation : celle-ci écarte tout ce qui, dans un événement, manifeste l'intervention ou la présence du sujet ; au contraire, on entre dans la responsabilité par une dialectique de personnalisation. L'événement considéré ne rentre plus dans les lois naturelles, par exemple le meurtre dans la statistique de l'homicide tel qu il est censé résulter de conditions physiologiques ou sociologiques qui en fixeraient la quantité indépendamment du meurtrier réduit à n'en être que le lieu ; il est senti comme émanant de quelqu'un qui, en lui et de lui, a autorisé cette émanation. Dans la causalité, c'est une action externe, mais encore objective qui est venue par exemple varier un mouvement ; dans la responsabilité, c'est comme une descente du moi, à l'intérieur de son contenu, en un point où il a localisé sa domination en volition. A sa limite supérieure la causalité conduit à l'hypothèse d'un tout qui exclut le moi , à la sienne, la responsabilité, à la toute-puissance de l'esprit sur le monde, son représenté.

b) *La responsabilité n'est pas un attribut intrinsèque de l'acte.* — Ce serait encore objectiver la responsabilité que de penser et parler comme si c'était l'acte même à propos duquel on se sent responsable qui crée la responsabilité. Celle-ci n'est pas un attribut objectif, c'est le résultat d'une démarche subjective. Il arrive évidemment qu'un homme puisse se trouver tout à coup juridiquement responsable d'un acte qu'il n'a pas voulu, par ex. de dégâts causés par ses lapins ; mais c'est alors que d'autres assignent sa responsabilité, un voisin ou le législateur ; ce n'est pas du tout qu'il y ait indépendamment de la reconnaissance de l'illégitimité de cet événement un caractère appartenant à son essence qui engendrerait la responsabilité. Sans doute le contenu de l'événement, en l'espèce le mal causé à autrui, intervient dans l'imputation ; mais il intervient à l'intérieur d'un procès mental qui est l'imputation même. D'autres actes, éventuellement plus nuisibles, ne donnent pas lieu à responsabilité. Il ne peut y avoir de théorie de la responsabilité qu'idéaliste.

En disant « démarche subjective », nous ne faisons que reconnaître l'essence mentale de la responsabilité, sa propriété d'être une dialectique ; mais au mauvais sens du mot subjectif, elle n'est subjective qu'au moment où elle n'est pas moralement fondée, par ex. chez le scrupuleux de degré morbide ; au contraire, elle vaut où cette subjectivité est fondée ; mais l'objectivité qu'elle reçoit n'est pas l'objectivité de la connaissance, c'est la légitimité ; et cette légitimité enveloppe, pour n'être pas illusoire, une coïncidence avec l'Esprit en ce qu'il a d'absolu.

c) *La responsabilité n'est pas un attribut inaliénable d'un sujet.* — Enfin, on traiterait le sujet comme un objet si l'on y attachait comme une propriété d'une essence à cette essence, la qualité d'être responsable. La responsabilité ne ressemble ni à la couleur de la peau qui fait un homme blanc ou noir, ni à une détermination permanente comme le sexe ou la limitation. La responsabilité n'est pas un trait de nature, c'est un acte de conscience. Il n'est pas vrai qu'on soit responsable, on se fait ou on est fait responsable, mais toujours par une opération de l'esprit. C'est ce que vérifie le fait que le progrès de la culture morale s'apprécie moins à l'importance des actes commis qu'à la délicatesse avec laquelle on en éprouve la responsabilité. La responsabilité est aristocratique la moralité consiste d'abord à l'aimer c'est une valeur.

Extension de la responsabilité. — Avant de considérer ce qu'est positivement la responsabilité, il convient d'écarter deux limitations de la portée de cette notion.

L'une provient de ce que, sous la pression de la pensée juridique qui porte sur des actes effectués pour les sanctionner, on fait prévaloir sur la considération de l'initiative propre à la responsabilité celle de sa manifestation pratique et de ses effets, de sorte que la responsabilité semble d'ordinaire tournée vers le passé. Certes, on est responsable de ce que l'on a fait suivant que c'est conforme ou non à l'obligation ; mais on peut prétendre aussi à une responsabilité en vue d'actes à faire. Etre responsable, c'est souvent s'avouer l'auteur d'un acte, l'assumer, le signer : ce peut être aussi revendiquer, recevoir ou prendre un pouvoir en vue d'actes dont la nature n'est pas encore connue. *Adsum qui feci*, mais il faut ajouter : *aut facturus sum.* Il n'y a pas de responsabilité que du passé.

De même, il n'y a pas de responsabilité que du crime ou de la faute. Encore

une fois la justice vise plutôt à « défendre la société » contre les lésions qui menacent ou atteignent l'ordre qu'à promouvoir la vertu et le dévouement à la valeur ; mais ce ne peut être la seule préoccupation de la morale qui, si elle est le plus souvent prohibitive et enseigne la sévérité, ne doit le faire qu'à son corps défendant. Elle se doit donc d'encourager l'ardeur au bien et par suite la responsabilité doit être moins l'âme de la culpabilité que la volonté de se faire bienfaisant et même heureux de manière à aider les autres à devenir l'un et l'autre. Le désintéressement serait médiocre s'il n'était que l'aversion contre l'avidité ; il doit être l'empressement de la générosité.

Sur la moralité comme don de soi, comm. *Hingabe*. cf. D. H. KERLER, *Weltwille und Werlwille* (1925) : la *sittliche Hingabe* est pour K... « *selbstlose, begeisterte, glühende, freudige* » et « *erfüllungsbereite Hingabe an Forderungen, die sich aus Werten ableiten* » (p. 176).

Sur les deux éthiques successives d'Heinrich Kerler (mort en 1921), cf. August MESSER, *Wertphilosophie der Gegenwart* (Junker & Dünnhaupt, Berlin 1930), Phil. Forschungsberichte, cah. 4, § V.

Ce qu'est la responsabilité. — En raison des considérations déjà faites, la responsabilité morale, le sentiment de la responsabilité en tant qu'il est prêt à se déployer dans des actes déterminés, comporte les traits suivants :

a) C'est essentiellement *une opération par laquelle le moi humain se fait sujet obligé d'agir*. En lui-même et avant toute spécification le moi est, non pas vide, mais pur, c'est-à-dire qu'il ressemble à un moi vide en ce que rien de déterminé ne se dessine en lui ; mais il s'en distingue en ce qu'à l'autre extrémité de l'expérience mentale, il dépasse, surplombe tout ce qu'il contient ou peut contenir, comme un Infini en acte. Comme tel il n'est ni nature, ni sujet ; ni contemplatif, ni actif. Mais l'esprit incarné dans un moi humain reçoit de son corps une situation et des problèmes auxquels il ne peut moralement se refuser. C'est précisément l'essence de la moralité qu'elle intéresse à l'espace et au temps et invite à y agir, conduit à se localiser et à opter. Le moi ne peut ainsi descendre, s'engager dans le monde sans devenir un sujet sollicité à l'action. Cela entraîne la subdivision de son essor en démarches qui s'y croisent, soit pour se combattre, soit pour conspirer : l'une de ces démarches est celle par laquelle il naît à la vie pratique, se fait justement sujet responsable. Que cette naissance se fasse sous la pression des circonstances, de sorte que c'est la nature ou les autres qui accouchent ce nouveau sujet,

ou qu'au contraire elle résulte d'une initiative gratuite de sa part, cela importe peut-être à la valeur du sujet nouveau-né ; mais cela ne change rien à l'opération par laquelle il se donne à l'action. Quand le juge éveille la conscience engourdie d'une brute criminelle à sa responsabilité dans un forfait ou qu'un jeune homme s'éveillant à sa vocation s'exclame en disant : « Anch'io son pittore ! », la responsabilité est également là ;

b) Dans un monde entièrement déterminé, la responsabilité tomberait à zéro ; dans le contenu de Dieu solitaire, elle deviendrait une responsabilité infinie ; dans l'entre-deux de ces limites, l'homme ne jouit jamais que *d'une certaine responsabilité*, limitée en quantité et en qualité. Il est toujours aux prises avec des obstacles, mais dispose d'une énergie plus ou moins grande. La responsabilité doit donc à la fois provenir de lui et être reçue par lui. De lui, résulte une certaine ouverture de l'esprit, par laquelle il s'offre à une inspiration, y consent, la quête ; à lui, vient cette inspiration même. On se fait responsable, mais on ne se fait pas responsable pour rien, seulement pour se faire responsable ; on cherche la responsabilité, on l'assume, on l'agrée, pour la valeur : et il faut bien que celle-ci se fasse pressentir de nous pour n'être pas pour nous un pur néant. Elle le fait précisément par cette inspiration, cette sollicitation mystérieuse et secrète qui est à la source de tous les jugements exprimés, de tous les actes intimes ou manifestés. Ainsi la responsabilité jette un lien entre un sujet et la valeur, sous les espèces de quelque valeur, convenant mieux que les autres à sa situation, à sa nature, et aussi à sa vocation. Celui qui prend le commandement d'une troupe désorientée se « met en avant » parce qu'il sent que c'est à lui qu'il appartient de le faire. Au plus profond de la responsabilité est un sentiment d'élection ; et c'est en fonction de ce sentiment que l'homme éventuellement se sentira coupable d'une faute ou d'un crime comme d'une trahison ;

c) Quand nous sommes, non pas dans la religion, mais dans la

morale, c'est que ce pressentiment de valeur subit *l'exigence de détermination* et cherche à s'exprimer, publiquement et efficacement, par des paroles et des actes. Aimer la vérité, c'est chercher des vérités encore inconnues ; aimer sa patrie, c'est être impatient de la servir. Une conscience finie doit chercher la valeur de sa finité ; et la détermination, avec ce qu'elle comporte de défini et par suite de négatif, est une nécessité de notre condition. L'acte bon est celui qui médiatise notre appropriation de la valeur : la responsabilité devient, par la recherche de cette médiation, ce qu'elle nous paraît du dehors, l'émission de certains événements comme provenant de nous-même, dès que nous nous faisons sujet. Dès lors le moi empirique agissant semble emporter le moi tout entier dans son mouvement ; mais l'action la plus ardente reste tout de même une contemplation, en tant que le moi intime et total assiste à ce que fait le moi pratique et le juge, comme le dramaturge son héros ;

d) Au cours de cette gestation pratique, la responsabilité comporte deux aspects ; ou plutôt elle doit comporter deux aspects à proportion de sa valeur propre : la lucidité et la sincérité.

La *lucidité* est la valeur de la responsabilité en tant que celle-ci enveloppe de l'objectivité. Il faut à l'action des conditions, des moyens, en général des déterminations. C'est une erreur de confondre la morale avec la science, l'histoire, la connaissance ; c'en serait une autre, opposée, mais corrélative, de les séparer absolument et de définir la bonne volonté à part du bon sens. S'il n'y a à la rigueur de bonne volonté que la volonté bonne, si un certificat de bonne intention ne peut suppléer au bon usage de tout ce que l'objectivité met dans nos paroles et dans nos actes, il n'y aura pas de responsabilité morale sans le discernement de ce que chacune des déterminations signifie et vaut pour l'action qu'elle intéresse. Ce discernement est la lucidité : elle se trouve sous sa forme inférieure dans la responsabilité du mal, dans la culpabilité, puisque l'inconscience absolue supprime toute

responsabilité ; mais en s'élevant au plus haut dans la responsabilité du bien, elle contribue à la fois à l'autoriser et à l'ennoblir. Dans les actions nobles on trouve ainsi une intelligence, une délicatesse par laquelle la moralité, non seulement rivalise avec la rouerie de l'habile sans scrupules, mais révèle la supériorité complète de l'acte moral, de l'action bien faite.

Cette supériorité est plus intimement le fruit de la *sincérité*, qui est au sujet ce que la lucidité est à l'objet. La sincérité n'est rien de moins que la présence du moi dans sa responsabilité. Il y a une sincérité de l'égoïste et du criminel qui est l'aveu cynique de ce qu'il cherche à obtenir ; mais cette sincérité est condamnée à avorter, car il ne peut s'avouer à lui-même un moi trahissant la valeur. Aussi la sincérité doit-elle se définir, non seulement par ce que le moi se trouve être, mais aussi par ce qu'il s'efforce de devenir. D'une part la sincérité est franchise : les déterminations qui manifestent le moi le montrent tel qu'il est ; elles sont transparentes ; d'autre part la sincérité est dévouement, car le moi trouve en lui-même l'amour par lequel il s'identifie à la valeur qu'il se propose de servir. Bref la sincérité est la valeur du moi à l'état pur ; mais en fait nous n'atteignons jamais qu'à quelque degré de sincérité, qui est le rapport de ce que le moi se sait être à ce que le moi se sait valoir ; de sorte que la sincérité compose toujours un aveu de l'insuffisance de soi et la communion avec quelque valeur. Sous sa première forme elle est l'âme de la culpabilité ; sous la seconde, celle de la bienfaisance. Si la sincérité était parfaite, le moi empirique et le moi de valeur se confondraient dans le moi absolu, nouménal, réel ; volonté et essor seraient indiscernables. Puisque la sincérité est obtenue quand le moi et la valeur se confondent, le crime le plus grave contre la sincérité, sa corruption, consiste à invoquer les valeurs les plus pures pour autoriser les actes qui en sont les perversions, comme il arrive quand on invoque la loyauté pour assurer le succès de la fourberie, le patriotisme pour servir la trahison, l'ordre pour établir l'escla-

vage, Dieu pour faire triompher les intérêts les plus égoïstes ;

e) Enfin la responsabilité se mue en *sanction intérieure et morale* suivant que les actes apparaîtront à celui qui les émet comme favorables à son assimilation avec la valeur ou comme défavorables. Dans cette estimation sentie, qui va de la joie du juste à souffrir pour la justice et de la satisfaction morale aux angoisses du remords, il appartient au tact de valeur de ne sacrifier ni la force intérieure, ni la délicatesse : sans celle-ci la force devient brutalité ; seule, la délicatesse produit l'excès dont Gœthe a montré qu'il est un égoïsme, contraire de l'avidité, mais non moins pénétrant, le scrupule morbide.

Les choses se compliquent, mais ne changent pas de nature quand, par les diverses formes de la sympathie, la responsabilité de soi à soi devient la responsabilité du moi devant autrui. Dans ce dernier cas, le moi de valeur est corporellement distinct du moi sujet ; mais il faut qu'ils se comprennent pour que le jugement de chacun sur l'autre leur apparaisse comme fondé et par conséquent les fasse passer tous deux du plan de la guerre à celui de la collaboration morale. Si un criminel est puni sans qu'il sente sa faute, il subit l'action, sans doute nécessaire, de la force, mais la responsabilité morale lui reste étrangère

Limites de la responsabilité. — Le champ de la responsabilité mesure exactement la portée du moi. Où celui-ci est impuissant, sa responsabilité cesse. La responsabilité se trouve donc enfermée entre deux limites : en dessous l'irrésistibilité ; où il y a force majeure, soit physique, soit mentale, la culpabilité est encore absente ; en dessus l'inaccessibilité ; « à l'impossible nul n'est tenu ». De l'une et de l'autre le droit juge d'après la moyenne des hommes ; la morale, d'après le maximum possible pour l'homme considéré.

Sur les limites psycho-physiologiques de la responsabilité, il y a une abondante littérature d'écrits de médecins et de juristes.

Métaphysique et responsabilité. — La responsabilité soulève tous les problèmes attachés à l'idée et à la réalité du moi. Il y en a principalement trois : d'abord le moi est-il libre, c'est-à-dire est-il ? Car s'il n'est pas libre, la responsabilité doit perdre son essence morale ; deuxièmement le moi est-il simple ? Car s'il

était réductible à une pluralité, l'un des éléments de cette pluralité ne pourrait être fait responsable de ce qui procéderait des autres ; enfin le moi est-il identique à travers le temps ? Ne faut-il pas qu'il le soit pour devoir répondre d'un acte fait par lui antérieurement.

Comme ces débats relèvent de la métaphysique plus que de la morale, qui est ici notre objet, nous ne ferons qu'indiquer le principe de leur solution. Le moi humain est *le rapport d'une nature définie par ses limites et d'un acte intime et éternel.* Par cet acte il est simple, car il embrasse toute multiplicité ; identique, en tant qu'il lie des instants séparés du temps dans la perception ou la pensée, par exemple, par l'intuition, les notes d'une mélodie, par la réflexion, un événement passé à un événement présent ou prévu ; enfin libre, en tant que cet acte est la source de la liberté empirique : par la liberté il est responsable. — Mais la portée de l'acte constitutif d'un moi fini est en fait restreinte ; dans cette mesure, sa responsabilité est limitée. Le droit en juge en conséquence par référence à un étalon moyen : par rapport à la moyenne des hommes il définit par exemple la portée de la prescription suivant différentes catégories d'actions, admet des suspensions de responsabilité (ivresse, amnésie, absences, sommeil, pression d'autrui). Dans l'ordre moral cette mesure de la responsabilité change d'individu à individu : le moi qui peut le plus, de tous les points de vue, est moralement le plus responsable.

Moralité et responsabilité. — Ces considérations faites nous pouvons maintenant ramasser et dégager ce par quoi la responsabilité intéresse le plus profondément la vie morale.

Ce que l'obligation est du côté de l'objet, fait projet par la proversion morale, la responsabilité l'est du côté du sujet. L'importance de l'une est donc connexe de celle de l'autre. Abstraction faite d'abord de tout ce que la responsabilité comporte de déterminé et chaque fois de singulier, la dialectique par laquelle la conscience se fait responsable est celle par laquelle le moi se

fait volonté, sujet. Par lui-même le moi est existence absolue, il n'est rien de déterminé. Il se fait une nature subjective par la dialectique perceptive et scientifique qui le circonscrit dans des déterminations données et objectives ; il se fait corrélativement moi moral et volonté par l'acte par lequel il se reconnaît comme sujet de telle obligation, auteur de tel acte. Aussi plus un homme est élevé, plus il tend à assumer de responsabilité ; mais c'est la qualité de cette responsabilité plutôt que sa portée, la nature des actes qu'elle s'approprie, qui constitue sa valeur.

En effet la moralité de la responsabilité ne consiste pas seulement à naître à la vie morale, à se faire ; elle consiste aussi et nécessairement à se faire tel ou tel. Ici intervient l'art moral de la responsabilité. Nous ne devons assumer ni trop de responsabilité, ni moins que ce que nous pouvons produire de mieux. Nous devons surtout choisir, en fonction de notre vocation, les obligations dont nous allons nous charger. Certaines sont telles par leur urgence que nous ne devons pas nous y refuser ; d'autres sont telles, par leur convenance à notre caractère et à notre situation, que nous devons les revendiquer par une élection, qui nous fait comme un droit sur elles. Des unes aux autres s'étend le champ de valeur de la responsabilité pour tout homme donné. Sa moralité est de ne pas s'y refuser, et de ne pas l'outrepasser.

En conclusion la responsabilité est le mouvement par lequel le moi pénètre dans l'objectivité naturelle et sociale, pour l'améliorer, à proportion de sa force morale, et plus ou moins, suivant les directions de son action. Dans ce mouvement elle est conditionnée par la nature des choses et par la détermination de l'idéal où elle s'arrête ; mais ces conditions ne sont pas les causes de la responsabilité, elles ne sont que les marques, les poteaux de la ligne-frontière de rencontre entre la force de la responsabilité et la résistance de l'extérieur au moi. La responsabilité du moi est sa poussée proversive et volontaire : elle vaut ce qu'il vaut, il vaut ce qu'elle vaut.

c) *Le mérite*

En tant que la liberté manifeste l'unité éternelle du moi, elle engendre sa responsabilité au travers du temps et au-dessus de la diversité de ses manifestations dans l'espace ; mais, en tant qu'elle descend dans l'objectivité spatio-temporelle, elle meurt et renaît à chaque instant et en chaque point. La moralité ne peut donc jamais devenir un état ; et une vie de vertu peut être déshonorée par une trahison, comme une suite de crimes rachetée, sinon réparée, par une conversion. Néanmoins tout acte prolonge son efficacité en nous ; et par suite une structure d'habitudes morales, sans nous dispenser ultérieurement de courage, peut nous élever à un niveau de valeur qui entraînera l'élévation de nos initiatives suivantes. Par l'assentiment répété au devoir, il se crée en nous comme une nature acquise, il s'y fait comme une condensation de l'obligation, une croissance morale. *Cette contagion du devoir-faire à l'agent, sa transformation en devoir-être de l'homme entier* est ce qu'on appelle le mérite. Quand celui-ci est attaché à un acte plutôt qu'à une certaine manière continue de vivre, c'est que cet acte apparaît comme révélant le moi tout entier, car si l'obligation médiatise la valeur d'une action parmi les autres, le mérite se présente comme définissant la valeur morale du moi lui-même. Un acte méritoire révèle un homme méritant.

Le mérite est désintéressé ou il n'est pas : il ne constitue donc en aucune manière un droit à la revendication d'une contre-valeur. Les récompenses sont comme les honneurs, ainsi que le marquait Bourdaloue : elles s'agréent, mais elles ne se demandent pas, ou ce ne sont plus que des marchandises. Ici s'applique l'analyse kantienne : s'il n'y a entre le devoir et le bonheur qu'un rapport analytique tel que le devoir doive donner le bonheur comme un effet et, pour qui le prévoit, comme une fin, le devoir se dissout dans le calcul ; mais si d'autre part le bonheur ne s'ajoute pas synthétiquement au devoir indépendamment de celui qui l'a accompli,

le scandale moral est patent. On peut donc définir le mérite comme une traite de la vertu d'un homme sur la vertu des autres esprits, mais dont ceux-ci doivent fournir la couverture. Celui qui se risque au combat ignore s'il sera soutenu, mais, si son audace est légitime, son mérite fait aux autres un devoir de le soutenir.

Le mérite est ainsi nécessaire à la moralité, mais il est insuffisant pour le bien. Si comme toute valeur, la valeur morale est un pont entre le moi et l'Esprit universel, elle doit dépendre à la fois et séparément du moi et de l'Esprit en tant qu'il dépasse le moi. Dans la mesure où elle est donnée par le moi, elle est le mérite, qui est le courage habituel ; mais comme ce mérite doit comporter l'humilité, ou, ce qui revient au même, comme il n'appartient pas à qui que ce soit de prononcer sur son mérite, celui-ci doit recevoir son prix absolu d'autre chose que de lui-même. En tout domaine la destination d'une relation, sa valeur téléologique, est la réciprocité de concours entre ses deux termes. Méconnaître le mérite, c'est anéantir l'homme en bas, dans la nature ou en haut, en Dieu ; réduire la moralité au mérite, serait au contraire l'idolâtrer, le déifier.

La dignité. — Ce que le mérite confère à celui qui l'a acquis, c'est la dignité morale. Au plus haut et en général, la dignité est ce caractère de la valeur par lequel elle s'offre à nous : ne vaut que ce qui est digne d'être recherché. Par contagion la dignité passe de la valeur à celui qui se la fait consubstantielle. En effet le moi ne peut valoir que par la valeur qu'il s'assimile, de sorte qu'il ne devient lui-même une valeur que par la valeur indépendante de lui ; et inversement la valeur resterait stérile, et ainsi s'annulerait, s'il ne se trouvait quelqu'un pour l'éprouver et l'actualiser. La dignité spirituelle est ainsi identique *à la valeur vivante d'une personne.* Elle se nuance différemment suivant la nature de la valeur considérée : il y a par exemple une dignité intellectuelle qui consiste dans la possession des valeurs en exercice dans l'intelligence : le savant est supérieur en dignité à l'igno-

rant ; il y en a de même une autre qui est attachée à la délicatesse de l'artiste, une autre qui est possédée par l'amour, en opposition avec la grossièreté et la brutalité des sentiments. Il doit donc y en avoir une aussi par laquelle l'honnête homme prévaut sur celui qui la trahit en se livrant à toutes ses impuissances : c'est la dignité morale.

Par rapport à toutes les dignités spirituelles, les dignités objectives, par exemple les dignités sociales, les marques d'honneur et ainsi de suite ne peuvent être que des signes et des expressions. La dignité que l'on reçoit de ce que l'on possède un titre, une fonction, ou que l'on appartient à une institution, à un corps social, à une nation, provient de la valeur des hommes qui ont possédé ce titre, rempli cette fonction, servi cette nation, d'une manière dont la valeur dépassait celle de la moyenne des autres et l'on peut dire que ceux-ci la transmettent à ceux dont la valeur est, pour ainsi parler, inférieure à cette valeur moyenne. Ainsi une institution est honorée par ceux de ses membres dont la valeur a été ou est insigne et elle honore les autres par le reflet qu'ils en reçoivent. Mais rien de tout cela ne serait possible si d'abord et généralement la dignité spirituelle n'était là pour prêter son âme à la dignité objective, dont le rôle n'a par suite qu'une valeur de médiation, comme l'argent dans l'échange des services.

d) *La sanction*

Quand à un acte fait par un sujet est rapporté une impression ou un objet qu'il doit recevoir, en vertu, de façon expresse ou symbolique, d'une règle de proportion morale, il y a sanction. Quand la rétribution est positive, est un bien parce que l'acte était bon, c'est une récompense ; quand elle est négative, est un mal parce que l'acte était mauvais, c'est une peine. Comme c'est surtout le droit qui use de la sanction, c'est à propos de la peine qu'a été généralement faite la théorie de la sanction.

On distingue trois degrés de sanction ; mais le nom ne convient exactement qu'au second :

1° Le premier est la *sanction naturelle.* Il convient de ne pas la confondre avec un effet. Ce serait méconnaître la différence entre un rapport d'objectivité et un rapport de légitimité. La nature ne peut être dite morale qu'à la manière dont elle peut être dite artistique. S'il nous arrive de trouver qu'une plante est belle, cela ne veut pas dire que ses racines avaient une âme d'artiste. De même si une suite d'événements historiques attache la dégénérescence au vice, ce n'est pas en tant qu'elle serait une maîtresse de vertu, car il ne serait que trop facile d'observer que la vertu peut être malheureuse par l'effet de la nature. Il n'y a donc de sanctions naturelles qu'en tant qu'ici ou là nous jugeons que la nature se comporte comme se comporterait un juge, de même qu'ailleurs elle se comporte comme se comporterait un artiste. Quand le sens commun assigne une sanction naturelle, il s'exprime avec un idéalisme implicite suivant lequel l'esprit serait au principe des choses pour les régler suivant la morale ; mais cela suppose qu'on l'y discerne comme il faut, de même que l'objectivité de la nature ne se réduit pas à son empiricité et doit être dégagée par le savant ;

2° Si en effet tout effet était une sanction, il n'y aurait pas besoin de la *sanction juridique* ; celle-ci est requise pour compenser les succès de l'injustice ou les souffrances du sacrifice. La sanction juridique n'est pas liée nécessairement à l'acte ; elle lui est obligatoirement rapportée, ce qui signifie que le droit positif exige un législateur, pour le formuler, un juge, pour l'appliquer et des policiers, pour l'infliger. Des lois non sanctionnées ne sont juridiquement que du vent, mais si elles sont sanctionnées et justement sanctionnées, c'est qu'il se trouve des législateurs, des juges et des policiers justes, c'est-à-dire courageux contre toutes les passions : en vérifiant que la moralité est première par rapport au droit, la sanction confirme l'antériorité génétique de la vertu par rapport à la justice.

Le problème du droit de punir concerne le droit plus que la morale ; mais il est ordinaire que les moralistes s'y intéressent. Cf. par ex. H. HÖFFDING, *Morale*, essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie, trad. Léon Poitevin (2e éd., 1907, Paris, Alcan), pp. 515-532 : sur le fondement du droit de punir, la peine comme talion, comme éducation, pp. 516 sqq. ; comme intimidation, au sujet de Schopenhauer, p. 521 ; comme expiation.

Pour introduire l'attitude que nous définirons sur cette question, nous partirons d'une considération logique. S'il est vrai que tout jugement transcende, d'une part la prédication, l'inhérence par laquelle il ne serait qu'une analyse ; et, d'autre part, la relation par laquelle les attributs du sujet lui seraient rapportés du dehors, synthétiquement, toute donnée mentale doit comporter une originalité qui lui assure en propre certains caractères et une relativité qui lui assigne extrinsèquement certaines propriétés. — C'est le cas de la peine. Elle transcende deux dialectiques que l'on peut lui rapporter. L'une consiste à la *fonder* : on rapportera la peine à une donnée prise dans le passé de l'action ou son avenir, ou le sujet, etc., et l'on fera de la peine la conséquence analytique de cette donnée ; elle en deviendra l'attribut nécessaire. Ce fondement sera pratiquement vérifié par certaines expériences de la peine, mais les autres le démentiront et celles mêmes qui le vérifieront, si elles étaient regardées de plus près, confirmeraient les autres fondements. C'est ce que font les théories du droit de punir. Ainsi, le talion est rationnel dans la mesure où il établit une proportionnalité entre le tort causé par un homme et le tort qu'il subit ; mais la considération de cette proportionnalité se compose avec beaucoup d'autres dans l'histoire de la peine.

On sera donc rejeté à une autre attitude qui ne consiste plus à fonder, mais à *légitimer* la peine. Toute peine est concrète ; elle compose en elle l'application de beaucoup de principes et sa détermination suppose la considération des conditions historiques où elle doit s'appliquer. Plus simple et plus brutale dans l'urgence, elle sera plus nuancée et plus complexe, mais toujours catégorique et définie, loin de l'urgence. Mais toujours le fondement ne sera qu'une abstraction par rapport à la légitimation. Ainsi dans un autre domaine l'impôt le meilleur peut être défini celui qui est le moins lourd et le plus vivifiant pour une société donnée. Il n'y aura qu'un économiste averti pour chercher, avec précision, comment une industrie devra être imposée. De même la peine légitime est celle qui frappe le moins pour l'influence la plus bienfaisante : seul le criminologiste pourra la déterminer avec sûreté. Cette détermination ne doit pas être arbitraire ; mais il n'en suit pas qu'elle puisse se formuler avec une rigueur démonstrative, car le tact de valeur a la délicatesse d'un diagnostic.

D'un mot, nous dirons que la détermination du droit de punir n'est jamais qu'une expression intellectuelle de la valeur de la punition, comme le jugement de valeur de la valeur.

3° Quand enfin les objets qui servent d'instruments aux sanctions naturelles ou juridiques s'amenuisent et s'intimisent de manière à ce que l'éloge ou le blâme en constituent l'âme quasi pure, les *sanctions* sont *morales*. Leur force est proportionnelle à l'intensité des sentiments d'approbation et de désapprobation qu'elles expriment. L'opinion publique, au sens moral du mot, en est la forme sociale ; le repentir la forme intime : la première peut aller jusqu'à déshonorer le responsable ; la seconde atteint dans le remords aux confins de la désintégration psychologique.

La position des sanctions dans la considération de la vie morale est presque unique. Tandis que l'intention, la responsabilité, l'obligation sont intérieures à l'action morale, la sanction se présente après coup, du dehors, par un retour sur une action achevée. Elle est à l'action comme le plaisir suivant Aristote ; car la considération de la sanction ne doit pas même s'introduire dans la délibération sur l'action dans la mesure où cette délibération est morale, puisqu'un acte fait dans la seule prévision des sanctions perdrait par là son originalité morale. Si donc elles intéressent la morale, c'est en tant que la valeur doit se donner à la moralité, non en tant que la moralité elle-même doive être un calcul. La sanction qui est la valeur tombée dans la détermination, d'autant plus qu'elle est plus matérielle, est ce que les autres doivent apporter en réponse à l'acte, non ce que l'auteur de l'acte doit escompter. Nous avons dit du mérite qu'il est une traite dont les autres fournissent la couverture : cette couverture est la sanction. Guyau a proposé une conception de la moralité suivant laquelle elle devrait être sans obligation ni sanction : il faut répondre que la morale doit comporter une obligation, mais qu'elle doit ne pas comporter de sanction, si par morale on considère les moments de la moralité voulante. Si la sanction est requise de quelqu'un, ce n'est pas de l'agent, c'est des autres, pour lesquels elle prend la forme d'un devoir : parmi eux peut être l'agent après l'action.

Bibliographie. — Ch. RENOUVIER, *Science de a morale* (2 vol.) ; 1er vol., liv. II : « Restitution des éléments écartés de la morale » ; 3e sect. : « Sanctions. »

Le remords. — Les sentiments en rapport avec le temps peuvent, comme l'attachement à la tradition ou le mépris de l'ancien, concerner le passé ; ou comme la confiance dans le progrès, l'espérance ou la crainte, se référer à l'avenir. Parmi les sentiments relatifs au passé, les plus importants de ceux qui présupposent la condamnation d'un événement sont le regret, le repentir et le remords. Le regret est objectif : il enveloppe la réprobation d'un événement dont la production a été indépendante de nous, même si c'est nous qui l'avons causé ; on dit alors quelque chose comme « j'ai été distrait, je ne l'ai pas fait exprès ». Bref, nous n'en assumons pas la responsabilité. Ainsi, le regret porte sur la négativité de la détermination : on peut regretter tout le passé, oubliant qu'il a été pour l'avenir et que, par suite, il se continue dans le présent. A la rigueur, on peut regretter un événement futur comme la mort ; mais c'est qu'on le considère comme certain, comme effectué, comme prolongeant le passé dans l'avenir.

Le repentir et le remords intéressent plus intimement le moi parce que celui-ci n'y intervient plus seulement comme spectateur sensible, mais comme auteur de l'événement passé. La différence entre le repentir et le remords consiste en ce que le repentir, plus faible que le remords, manifeste par conséquent davantage l'influence de l'intelligence et de la volonté ; tandis que le remords est profondément affectif, au point qu'il peut toujours faire craindre une désorganisation de la vie mentale. Comme une atténuation d'un sentiment moral suppose toujours que l'on dilue ce sentiment dans quelque considération objective, théorique, on peut considérer le regret et le remords comme les limites respectivement objective et subjective d'une forme moyenne de cette dialectique qui est justement le repentir.

On trouvera une discussion des principales conceptions du repentir en connexion avec le remords et le « ressentiment » et une conclusion, de nature chrétienne, sur le repentir dans l'essai *Repentir et Renaissance* de Max SCHELER, dans *Le Sens de la souffrance*, trad. par Pierre Klossowski (Paris, Aubier, 1936).

Le classement fait plus haut (p. 545) des doctrines sur la pitié pourrait servir ici : on retrouverait des vitalistes condamnant le remords du point de vue de la spontanéité de la vie, des rationalistes s'élevant au-dessus de lui, des chrétiens, le mettant comme intermédiaire nécessaire entre le péché et la contrition.

La plus célèbre des critiques rationalistes est celle de Spinoza : « Pœnitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur ; sed is quem facti pœnitet, bis miser seu impotens est » (IV, prop. LIV). En effet, s'il a mal agi, ce fut par un effet du déterminisme et maintenant il n'a qu'à agir rationnellement : ainsi par ignorance, il n'a pas évité une première tristesse susceptible d'en produire une seconde. Or, la tristesse est une marque de passage à une moindre perfection. Mais dans le scolie, Spinoza, se repliant ici de sa morale supérieure sur sa morale inférieure, enseigne qu'il vaut mieux pour les hommes qui ne vivent pas sous la conduite de la raison qu'ils pèchent plutôt en allant dans le sens du repentir que dans le sens opposé : « Terret vulgus nisi metuat. »

Sur la critique de ces textes de Sp. par Scheler, cf. *op. cit.*, pp. 104-5 ; sur ceux de Nietzsche, *id.*, p. 79.

Sur le « ressentiment » pour sa connexion avec le repentir comme opposé, cf. de SCHELER, *L'Homme du ressentiment*, trad. fr., *Essais* (Gallimard, Paris).

Une valeur n'est pas réductible à une définition qui en ferait une détermination. Mais on peut la suggérer, la faire pressentir, d'une part, en l'enfermant entre une limite négative qui l'exclurait et une limite positive qui l'accomplirait ; d'autre part, en montrant comment elle contribue à la perfectibilité de l'esprit. Ainsi la limite négative du remords est le *désespoir*. Il a son origine dans la démarche par laquelle l'esprit coupe le passé de sa relation et, par suite, de sa solidarité avec l'avenir. Tant que cette relation est entretenue, l'avenir se présente comme devant donner sa valeur au passé : si l'action a été bonne, l'avenir manifestera sa fécondité ; si elle a été mauvaise, il la compensera et peut-être en fera une *felix culpa* qui tirera du mal plus qu'il n'aurait tiré du bien. Mais on implique alors que la détermination est modifiable, convertible : ce qui ne pourra advenir si la dialectique du désespoir justement fait de la détermination passée une chose absolue, en coupant entre le passé et l'avenir. Quand, en effet, le remords se change en désespoir, il traite un événement passé, prétexte du remords, en événement dernier, irrévocable, devenu fatal. « Tout est fini » : cela veut dire qu'il n'y a plus rien à faire. Où le remords s'achève dans le désespoir, la conscience est perdue.

Il y a heureusement une autre issue. A la limite supérieure, positive, celle-ci serait l'anéantissement du passé détesté par la réaction de l'avenir moral sur lui ; mais cela supposerait que le moi est capable d'une force infinie et sa limitation l'interdit. Il ne peut donc qu'essayer de transformer le passé et son legs au présent, les effets actuels de la faute commise, en utilisant d'une part, la puissance propulsive que le remords possède par son affectivité ; d'autre part, les lois de l'objet que la réflexion théorique lui permet de reconnaître. A ce moment, le remords s'intellectualise et se tourne en entreprise morale : il devient le repentir. Sa destination morale est atteinte.

On débouche aussi bien sur cette conclusion à partir de la conception chré-

tienne qu'à partir de la conception rationaliste ; mais dans le premier cas par un mouvement ascendant, dans le second en descendant. En effet, dans le christianisme le remords n'est que le premier moment d'une démarche émotionnelle qui doit aboutir à la pénitence, avec l'espoir que celle-ci conduise au salut. Pour Spinoza, l'élimination du repentir de la vie humaine n'est légitime que pour l'homme qui vit sous la conduite de la raison ; mais comme Spinoza le reconnaît dans les dernières lignes de l'*Ethique*, la sagesse est « aussi difficile que rare ». Qu'est-ce à dire sinon qu'il définit un idéal en deçà duquel le repentir est requis ? Encore convient-il que l'homme redevenu intellectualiste ne pousse pas la partialité intellectuelle pour l'objectivité jusqu'à se juger sans responsabilité, car à la limite il deviendrait indifférent au bien et au mal.

On montre comment le remords contribue à notre élévation en vérifiant sur lui l'analyse précédemment faite du sentiment moral comme action et réaction du moi sur soi (cf. p. 325). Au premier temps, le remords est un épanchement affectif particulièrement violent *(morsus animi)* ; si le moi se livre à cet entraînement comme à une force physique, le remords ne sera qu'une passion, criminelle ou morbide suivant l'importance relative de l'attitude prise et du corps. Si, au contraire, le moi presque désespéré s'ouvre aux inspirations (foi en la bonté divine, sentiment de la dignité, dévouement aux autres, tâche à accomplir) qui peuvent lui rendre confiance, il trouvera peu à peu l'art d'aménager le remords en repentir ; et l'énergie du remords, au lieu de l'entraîner à sa perte, lui fournira la force d'amender le passé et d'aménager l'avenir. Au cœur de ces mouvements est la morale : elle ne sauve que ceux qui veulent être sauvés par elle.

e) *L'évidence morale*

Ce qui, au cœur de ces recherches, engendre nos actions, nos entreprises, éventuellement nos refus d'agir de telle ou telle manière, c'est un sentiment, une intuition, une épreuve d'une qualité particulièrement importante pour la vie morale, puisque celle-ci se trouve en sortir tout entière. A cette impression on peut attacher le nom d'*évidence morale :* de même que l'évidence intellectuelle nous fait apercevoir de façon indubitable que, dans tous les cas où les opérations de l'arithmétique sont applicables, $a + b = b + a$ ou que la surface d'une sphère est égale à quatre grands cercles, de même l'évidence morale nous montre incontestablement qu'il est juste de traiter ἴσως ἴσα (également les choses égales), ἀνίσως ἄνισα (inégalement les choses inégales), ou que la fidélité est noble et la trahison vile.

Le nom populaire de cette évidence est « la voix de la conscience ». La littérature en a donné des expressions fameuses : cf. J.-J. Rousseau, *Emile*, IV : « Conscience ! conscience ! immortelle et céleste voix..., juge infaillible du bien et du mal. » Mais dans le langage de la vie commune, elle s'exprime plus simplement, très simplement par exemple par les mots : « Il faut » ; cf. Guyau, *Esq. mor. sans oblig. ni sanct.*, p. 38 ; Bergson, *Morale et religion*, p. 20 : expérience à deux composantes d'après B., puisque « l'aspiration pure est une limite idéale comme l'obligation nue », p. 84.

Pour Kant, elle est l'évidence du devoir (cf. *Crit. Rais. Pr.*, 1re Part., liv. 1, chap. III) : « Devoir, mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable, ni de flatteur... » Il faut connaître, dans la même *Critique*, la page célèbre et pénétrante dans laquelle Kant montre qu'un « enfant de dix ans » peut discerner avec une infaillible précision ce que le devoir, indépendamment de la sensibilité, commande de faire (trad. Picavet, pp. 279-80).

Suivant les doctrines et les caractères, la précision de cette évidence doit prendre divers modes : plus ponctuelle et métrique chez les rationalistes, semblable à une nuance qualitative dans les philosophies se référant à l'affectivité ou au tout du moi ; mais la précision d'une appréciation qualitative peut être plus fine qu'une mesure toujours approchée ou une détermination conceptuelle.

Nécessité objective et irrécusabilité morale. — Avant d'aborder l'examen de la valeur de l'évidence morale, il convient de distinguer aussi nettement que possible la pression de la nécessité sur nous de l'impossibilité de ne pas se rendre à l'évidence morale. Il serait prudent d'attacher des mots différents aux deux expériences et en général nous préférerons *irrécusabilité* pour désigner la puissance suggestive et motrice de l'évidence morale ; on devrait alors réserver *irrésistibilité* pour l'autre évidence ; mais l'usage a fréquemment appliqué aussi ce mot à l'évidence pratique. C'est par la puissance irrésistible, incoercible de la pesanteur ou du vertige qu'un homme est entraîné dans un gouffre et en conséquence par la représentation de cette puissance qu'un autre juge qu'il doit reculer devant le gouffre ; c'est par la force de conviction inhérente à l'irrécusabilité que cet homme estime que la mort est un mal, le suicide un crime.

Des deux épreuves s'induisent leurs différences :

1° La coercition nécessaire va d'une partie au tout de nous-même ; elle agit d'abord sur nous localement, au plus par une action massive sur le corps ; et si nous sommes entraîné, c'est parce que l'âme subit la solidarité physique des diverses parties de l'objet ; tandis que l'irrécusabilité procède d'un ravissement de l'âme entière à laquelle elle répond par un consentement total, qui se détermine ensuite dans une action définie et locale. Là la médiation est maîtresse, ici l'immédiation ;

2° La nécessité objective est ressentie comme extrinsèque, venant du dehors, et nous n'avons qu'à la laisser faire ; même

elle amène à l'abstention. L'évidence morale suppose que nous nous sommes porté au-devant d'elle ; et sa valeur dynamique consiste en ce qu'elle accroît nos forces. Celle-là décourage de l'action, celle-ci nous la rend plus facile ;

3° La nécessité se mesure : plus sa matérialité est grande, plus elle est brutalement décisive. L'irrécusabilité est d'un autre ordre : elle vaut par sa destination. Ce n'est pas un morceau de la nature ; c'est une inspiration qui transcende le donné ;

4° L'acceptation de l'irrésistible manifeste la clarté de l'intelligence s'il est à prévoir, la simple passivité animale s'il s'exerce actuellement : notre dignité n'est pas en cause. Se refuser à l'irrécusable qui attend de nous notre consentement pour actualiser son influence empirique, c'est trahir notre dignité ;

5° La nécessité comme telle est impersonnelle. Si ce n'est que moi qui suis atteint par elle, je le suis comme le serait quiconque dans les mêmes conditions. L'irrécusabilité est toujours marquée d'un caractère irréductible de singularité. Ma situation et ma vocation sont uniques.

On peut systématiser ces oppositions en marquant que la nécessité de « coaction » appartient à une unité objective, qui y manifeste sa suprématie locale, momentanée, sur l'unité mentale du moi, qui est réduite à elle, comme je deviens une masse matérielle, et rien de plus, quand je tombe, en tant que je tombe ; tandis que c'est l'unité mentale elle-même qui est illuminée et échauffée par l'inspiration irrécusable et s'immédiatise à soi par son consentement.

Le doute sur l'évidence morale. — Cette distinction, sur laquelle nous allons avoir à revenir, une fois esquissée, nous devons aborder le problème relatif à l'évidence morale, dont il faut chercher si elle vaut et si nous devons nous y fier, ou non.

L'idéal du rationalisme moral, s'il se réalisait, consisterait dans la déduction complète de l'idée concrète de l'acte à faire à partir de principes normatifs qui seraient comme les axiomes

de la moralité et par leur indivisibilité seraient indubitables. Il se ferait ainsi une réduction de la légitimité à l'objectivité et les impératifs moraux atteindraient à une certitude identique à celle de théorèmes arithmétiques ou géométriques. La systématicité de la conscience morale serait parfaite. L'évidence intuitive serait conditionnée et assurée, en dehors de l'appréhension des principes, par la démonstration.

Cet idéal soulève les objections suivantes :

1. Il n'est pas atteint dans l'ordre théorique. Le savoir déductif ne suppose pas que des axiomes, il lui faut des postulats et même l'on peut se demander si les axiomes sont plus que des postulats imposés par une structure organique ou transcendentale, comme tels relatifs, ou même des habitudes invétérées. En outre le savoir déductif reste abstrait : il doit être rapporté au contenu de l'expérience pour que la connaissance, de possible, devienne réelle. Enfin l'expérience est toujours si complexe que l'induction finit par être la source principale de nos connaissances.

La gravité de ces critiques s'accroît au niveau de la morale. C'est vers l'expérience la plus concrète que celle-ci nous porte, et même elle ne peut pas ne pas reconnaître la singularité de toute action. En outre ce n'est pas la réalité donnée que l'intuition morale doit saisir, elle se tourne vers la réalité à faire, puisque sa destination est d'aider à la faire le mieux possible. Que reste-t-il dès lors de cet idéal de systématicité parfaite ? Le règne de la démonstration doit être non seulement fondé, mais partout interrompu et transcendé. Des évidences séparées sont partout requises.

2. On peut montrer dialectiquement que la médiation, ressort de toute démonstration, même inductive, est corrélative de l'immédiation. Non seulement il faut à la déduction des rapports et des termes distincts pour lui fournir les fondements et les éléments de sa construction, mais la déduction elle-même peut être menée d'une manière ou de l'autre. Elle enveloppe donc des intuitions

isolées, tant de ce qu'elle doit utiliser que de la fin qu'elle se propose. C'est moins telle ou telle condition incluse dans la déduction qui importe à l'esprit que le tout formé par les raisons et les contenus de l'ensemble intellectuel que la déduction parcourt, et ce tout en tant que tout ne peut être démontré, il est intuitif ; comme le sont les faits utilisés, les principes préférés, les directions adoptées pour que la déduction soit possible.

Dès lors, en morale comme en science, il faudra admettre la valeur de l'intuition, de l'intuition séparée, et c'est en effet une intuition de valeur qui est l'*ultima ratio*, au-dessus de tous les motifs et de tous les mobiles, suivant laquelle l'esprit se détermine à telle action plutôt qu'à telle autre. Par rapport à elle les motifs ne sont que des moyens ou des prétextes, les mobiles des forces mentales mises à son service. L'intuition morale doit donc intervenir dans la vie morale : étudions-la.

Originalité de l'intuition morale. — De la distinction qui vient d'être faite entre la nécessité et l'irrécusabilité, il résulte que l'intuition morale doit se distinguer de l'intuition cognitive en ce que dans celle-ci le sujet n'a agi que pour se faire témoin, tandis que l'intuition morale suppose une contribution plus ou moins active de l'agent moral à son influence.

G. Gurvitch, dans *Mor. théor. et Science des Mœurs* (Paris, Alcan, 1937), écrit que « l'intuition volitive se distingue de toute autre intuition (sensible, intellectuelle, émotive) en ce que les données immédiates qui lui sont propres, loin de limiter l'activité du sujet par leur résistance, renforcent au contraire, intensifient et enrichissent cette activité. En d'autres termes, c'est le sujet de l'intuition volitive qui résiste aux données immédiates de celle-ci, infiniment plus actives que lui-même... » (p. 51). Tous les mots de ce texte soulignent l'aspect par lequel l'intuition volitive s'impose à nous pour nous entraîner ; mais ce ne serait qu'une passion, serait-ce une passion noble, si le moi ne contribuait à la faire voulue en même temps qu'entraînante.

La manière dont le sujet se fait agent et non témoin consiste dans celle dont il aménage la tension intime dont il dispose. Dans l'intuition spéculative l'énergie morale est distendue par l'action du moi de manière à s'étaler sur un champ de vision où elle fournira sa force à l'analyse ; au contraire dans l'intuition morale il

se fait un accroissement de tension et une concentration de sa puissance, s'actualisant déjà dans une action qui manifeste en même temps la puissance de l'inspiration incluse dans l'intuition morale. Celle-ci n'est pourtant pas ravissante, car elle exclurait la liberté ; elle est seulement invitante ; et à son invitation déjà nous répondons. — A cette invitation devons-nous nous fier ?

Doit-on se fier à l'intuition morale ? — Il n'est que trop facile de montrer les défauts et les dangers de l'évidence morale, comme au reste de l'évidence spéculative :

1. Elle ne s'accompagne pas de l'exposition claire et complète de ses raisons ; elle est donc aveugle et ne peut satisfaire qu'un esprit qui précisément ne demande pas à la morale la connaissance analytique et réfléchie des raisons de son action. Elle demeure par là populaire et affective et, s'il est vrai qu'un paysan peut éventuellement apprécier et prévoir le temps avec plus de sûreté qu'un météorologiste, il ne peut plaider pour sa conviction.

2. Il se peut qu'elle ne fasse que manifester la prédominance d'un préjugé illégitime, d'une passion, et se trouver par suite tout le contraire d'une intuition proprement morale. Comme l'intuition théorique peut être erronée et l'est souvent, l'intuition morale se révèle fréquemment perfide.

Ces objections ne peuvent aboutir à discréditer l'intuition morale si, comme il a été marqué, il est impossible que nous nous en passions. La question devient donc de savoir si et comment on pourra discerner entre l'intuition légitime et celle qui ne l'est pas. S'il n'y a pas plus de critère de la moralité que de la vérité, en vertu de cette évidence que le critère de la vérité ne peut se distinguer d'elle qu'en lui étant extéri ur et que par suite leur rapport pourra être arbitraire, il n'en est pas moins vrai qu'on doit jusqu'à un certain point pouvoir distinguer entre les intuitions les plus risquées et les intuitions les plus prudentes.

Nous exprimerons cette distinction en opposant l'intuition ingénue à l'intuition mûrie. Au début de toute démarche mentale,

connaissance et action, s'offre souvent une appréhension vive, mais confuse, de ce qui doit être pensé ou fait. Elle est notre seul recours dans l'extrême urgence et, en dehors d'elle, c'est cette intuition extemporanée qui lance notre réflexion. C'est à elle que nous donnons le nom *d'intuition ingénue*. Elle est à la fois précieuse et dangereuse. Elle est précieuse en ce qu'elle manifeste une réaction de la vie : s'il fallait condamner toutes les intuitions ou seulement la plupart d'entre elles, la vie n'aurait pu se maintenir et se développer. Quelquefois nous voyons immédiatement le préjugé ou le trait de caractère qui conditionne cette intuition et cela nous permet de la critiquer ; mais si elle résiste à cette première critique, il y a des chances qu'elle contienne, comme du sable l'or, une matière précieuse à en dégager. Il faudra dès lors la traiter comme une hypothèse à analyser, élaborer et vivifier ; et, à la suite d'un travail plus ou moins long, où la conscience analytique se trouvera collaborer avec la conscience intime, se révèlera une autre intuition, dont nous amorcerons l'épreuve, soit imaginativement, soit par des essais : celle-ci est l'*intuition éprouvée* ou mûrie. C'est elle qui fait vaincre à la guerre, donner sa confiance à qui la mérite, réussir en affaires, ne pas être dupe de faux symptômes.

Composantes de l'intuition éprouvée. — Dans l'intuition mûrie, pour autant qu'elle est ce qu'elle doit être, viennent concourir bien des actions. On peut les répartir en deux groupes : celles dont l'origine est immanente au moi empirique, situé, et celles qui doivent être reçues et agréées par lui parce qu'elles sont transcendantes à lui : dans l'expérience morale doivent confluer toujours un *sursum* et un *deorsum*, un *sursum* pour qu'elle provienne de l'agent moral, un *deorsum*, pour qu'elle exprime plus que son caprice de sujet.

1. Les principales des composantes qui, venant de nous, sont ascendantes, sont les suivantes :

a) Des normes, des principes moraux, universels, mais pauvres, que l'action intègre, analytiquement ou implicitement. Ils sont

dans la production de l'acte bien fait, comme des catégories dans une pensée vraie. On pourrait donc en droit en déduire cette action ; en fait on ne le peut parce que l'on ne connaît ni toutes les conditions intellectuelles d'un acte historique, ni le tout du monde avec lequel il convient. C'est une de ces normes implicites qui est alléguée quand l'agent est amené par quelque résistance à justifier son acte : cette justification reste donc toujours incomplète.

b) La familiarité avec un long passé d'expériences et d'épreuves qui aura ajouté aux connaissances abstraites le tact indispensable à l'opportunité de leur application et à l'art de leur spécification. Ici encore une démonstration serait en droit possible ; mais l'action nous presse et la portée de notre esprit est restreinte. Encore cette justification serait-elle souvent plus nuisible qu'utile, car l'essentiel, pour la morale, ce n'est pas que les principes soient connus, c'est qu'ils soient appliqués. L'exigence de clarté qui fait le moraliste doit en définitive le céder à l'exigence d'efficacité qui fait l'homme de bien.

c) Un sentiment délicat et sûr de la singularité de la situation où l'homme agit et de celle de sa fin.

2. Au-devant de ces facteurs propres au moi agissant doit se porter une inspiration, une révélation, indépendante de lui, mais indispensable pour que ce qu'il apporte convienne avec tout ce qui ne dépend pas de lui, la nature, les autres hommes, le mouvement total de l'esprit. Nous voulons pour ce que nous ne pouvons vouloir. Nos actions doivent toujours être fructifiées. Il y faut un soutien invisible, ce que Platon appelait la θεία μοῖρα, ce qu'en religion le christianisme pense dans la grâce : nous disons la valeur.

Pour étudier en détail l'intuition morale, nous devrions reconnaître tous ces facteurs, immanents ou transcendants, dans tous les modes de l'intuition morale, celle de la mère et celle du médecin, celle du politique et celle du financier : elle s'y spécifierait chaque fois d'une manière originale sans y perdre sa nature profonde.

L'intuition comme immédiation transmédiate. — Dans tous ces cas se retrouveraient deux caractères inséparables :

C'est d'abord que toute intuition doit avoir un contenu. Il n'y aurait qu'une intuition s'il n'était pas possible de distinguer une intuition de l'autre ; si elles sont discernables, c'est qu'elles sont déterminées, sont l'intuition de ceci ou de cela. Par ce quelque chose, saisi dans son unité, l'intuition porte sur un objet qui s'insère, soit dans un ordre spatial de notions, soit dans un cours de représentations.

L'intuition n'est pourtant pas une médiation au sens de ce mot par lequel il désigne une opération de passage où l'esprit se servirait d'un intermédiaire pour aller d'un premier terme à un dernier. L'intuition a en effet ce deuxième caractère de transcender la relativité : elle y réussit en n'appréhendant l'unité intuitive, ce contenu qui est quelque chose, que comme l'expression, plus ou moins transparente, d'une origine infinie qui y est plus devinée que saisie. Ainsi une vérité est telle vérité ; mais cette vérité est vérité parce qu'elle doit se relier à l'unité qui fonde la solidarité de toutes les vérités ; une beauté faite de telles lignes ou de tels sons manifeste une valeur, la beauté, qui ne s'épuise par aucune de ses manifestations ; une émotion apparaît à la conscience religieuse comme un rayon de l'amour divin ; de même dans la vie morale un acte serait bon par hasard et l'intuition qui nous le montre comme devant être fait ne serait qu'une fortuité, ne méritant aucun crédit, si celui qui reçoit l'intuition n'y reconnaissait pas l'invitation d'une justice infinie, de la Valeur en tant que Bien absolu.

Ces deux caractères, d'après lesquels l'intuition est *l'appréhension de l'infini au travers d'une unité qui nous en fait toucher du doigt la positivité*, se composent dans la conclusion que l'intuition morale, comme toute autre, scientifique, esthétique ou religieuse, est une *transmédiation*. Elle localise une puissance de sollicitation qui engendre, mais dépasse toute sollicitation déterminée. Je suis éternellement invité *au* Bien, mais *hic et nunc* je dois faire *ce* bien.

L'intuition morale me l'apprend, à la seule condition que je l'aie méritée en l'épurant par la critique de ce qui la corromprait, en l'adaptant par la réflexion aux conditions objectives auxquelles je vais l'appliquer.

Bibliographie sur l'intuition et l'intuitionnisme. — C'est toute l'histoire du problème de la conscience morale qu'il faudrait reprendre pour faire une bibl. complète de la question de l'intuition morale. L'intuition, dans la tradition socratique, est intellectuelle : elle se ramène à l'intuition de l'essentiel d'où l'action suit évidemment. Dès que nous avons discerné exactement ce qui est dangereux et ce qui ne l est pas, il en résulte l'action courageuse. Il faut ajouter, chez Socrate et Platon, des facteurs d'intuition irrationnelle ou plutôt transrationnelle : le démon socratique qui donne des ordres négatifs et, chez Platon, l'inspiration divine.

Chez Aristote l'intuition morale est une intuition de finesse : mais pour s'opposer comme telle à l'évidence mathématique qui porte sur du simple, elle n'exclut pas la précision (cf. ci-dessus, p. 143).

L'intuitionnisme a été très fréquent en Angleterre : soit sous la forme d'un intuitionnisme des principes moraux, soit sous celle d'une aperception affective (cf. bibl. génér., pp. 90-1).

Pour le « sentiment d'irrésistibilité » ou de « rationalité » chez Rauh, cf. *Expér. morale*, pp. 47-50, 83, 87 ;

et dans les *Etudes de Morale* (Paris Alcan, 1911). Questions de philosophie morale, pp. 373-426 ; la première partie est consacrée à la certitude morale, sous ses différents aspects.

Pour l'intuition morale chez Bergson, cf. sous ce titre, R. Le Senne, *Rev. Phil.*, 1941 (nos 3 à 8, mars-août).

Gaston Richard, dans *La Conscience morale et l'expérience morale* (*Act. scientif. et industriel.*, n° 474, sect. *La Morale*, dirigée par J. Chevalier, Paris, Hermann, 1937), présente la conscience morale comme « la conscience intuitive d'un ordre de valeurs qui dépasse la réalité donnée » (p. 46).

Sur la question si la conscience est infaillible ou non. — Pour Fichte : « Ce n'est qu'en tant que je suis un être moral que l'infaillibilité, que l'évidence, est pour moi possible, car le critérium de toute vérité théorique n'est pas à son tour un critérium théorique, c'est un critérium pratique : un critérium interne... Ainsi est définitivement détruite la croyance en l'erreur possible de la conscience morale. La conscience morale ne se trompe jamais et ne peut se tromper, car elle est la connaissance immédiate de notre moi pur... » (Cf. X. Léon, *Phil. de Fichte*, p. 279 et aussi pp. 361-2.)

Höffding, *Morale*, trad. fr. ; infaillib. de la consc. mor. ? pp. 74-77 : la conscience morale est bien l'autorité suprême, mais elle est faillible et doit éventuellement se réformer elle-même.

f) *Droit et devoir*

L'évidence morale apparaît nécessairement comme le dernier moment de la moralité puisqu'une fois cette évidence obtenue la conscience morale est déterminée à agir. Ou les détails de l'exécution résulteront exactement de la détermination évidente, et il n'y aura rien, du point de vue de l'éthique, à ajouter à l'évidence ;

ou au contraire la décision prise ne suffira pas et c'est une nouvelle recherche qui commencera et qu'il faudra mener à bien jusqu'à une nouvelle intuition mûrie. — Si nous devons pourtant ajouter un paragraphe à ceux de ce chapitre, c'est que la détermination qui forme le contenu de l'intuition morale a deux aspects en ce qu'elle peut être considérée comme une forme impersonnelle, à propos de laquelle il n'est fait acception ni du sujet de l'action, ni des autres esprits ; ou au contraire s'offrir à lui en tant qu'elle définit un rapport entre lui et d'autres consciences. Une règle telle que le sujet empirique de l'action est seul devant elle, comme le savant est seul devant la nature, est un devoir ; mais une règle telle que le sujet la rapporte à son propre pouvoir et le confronte avec celui des autres est un droit. C'est donc l'opposition entre le devoir et le droit que nous devons maintenant considérer.

En fait, dans la tradition française, cette question est un carrefour de considérations très diverses (cf. par ex. CANGUILHEM et PLANET, *Tr. de logique et de morale* (1939), pp. 224-35 ; G.-H. LUQUET, *Logique, morale, métaphysique*, dans le *Manuel de Philosophie*, par GUILLAUME et LUQUET (Paris, Alcan, 1931), chap. XI) on y trouve :

1° celles que nous venons d'indiquer sur les rapports entre le devoir, le droit et les personnes ;

2° des débats sur l'origine du droit et de l'Etat ;

3° des réflexions sur la valeur du socialisme (ou du communisme) et de l'individualisme (ou du capitalisme) dans l'organisation économique ;

4° le débat entre libéralisme et autoritarisme (cf. Luquet, *op. cit.*, § 129) ;

enfin 5° une étude du rapport entre la morale et le droit naturel ou positif.

La plupart de ces considérations relèvent plus du droit au sens juridique du mot ou de la morale appliquée que de la morale générale. Nous ne retiendrons ici que le débat annoncé entre devoir et droit.

Ce débat entre devoir et droit est intéressant en ce qu'il met à la croisée de la relation entre le-moi-et-cela, en tant que cela est à instituer, et la relation du moi et du toi, en tant que le moi et le toi sont agents moraux. Il est naturellement possible de le résoudre dialectiquement en réduisant le droit au devoir. Il n'y a pas de droit en effet qui n'ait un contenu formel susceptible d'être présenté sous la forme d'une règle. Celui qui revendique le droit de vote ou une augmentation de salaire est fondé à invoquer sa dignité et, en rapport avec cette dignité, le vote et un salaire accru devien-

nent la matière d'un devoir à l'accomplissement duquel tous doivent concourir avec lui. On conclura aisément de là qu'il n'y a que des devoirs et que c'est l'idée de devoir qui fait l'essence de l'idée de droit. Le terme de droit prendra un sens impersonnel : il ne sera plus le droit de quelqu'un, mais le droit en soi.

Comme toute réduction, celle-ci enveloppe une élimination, on peut presque dire un escamotage. D'abord on aura seulement changé les termes qui servent à énoncer certains débats et on ne les aura ni résolus ni supprimés, car on aura seulement remplacé un conflit entre devoir et droit par un conflit entre des devoirs. Mais surtout on aura simplifié arbitrairement la réalité morale, car, si le droit a été opposé au devoir, c'est qu'il doit avoir une signification propre.

La recherche de cette signification est encore comparable, dans l'ordre éthique, à ce qu'est le problème du rapport entre la vérité et la réalité dans l'ordre spéculatif. Le devoir, qui est un projet moral, correspond, du côté de la morale, à ce qu'est l'objet dans la connaissance ; au contraire le droit est du côté du sujet. Kant le définit comme un « pouvoir ». Il faut donc comprendre pourquoi le droit s'oppose éventuellement au devoir, autrement que comme un autre devoir. Pour répondre à cette question il suffit de se demander en quoi le sujet prévaut éventuellement sur l'objet. C'est évidemment qu'il est une source d'initiatives dont la portée dépasse tout devoir pensé. Par sa détermination, sa formalité, le devoir est défini, il est un certain devoir ; bref il est l'élément de la morale ; mais si la moralité dépasse la morale, c'est qu'on ne peut réduire l'action humaine à un total de prescriptions. Le devoir conçu, exprimé est débordé de toutes parts : il a ses effets éventuels dans le monde empirique, il suppose une force pour l'actualiser, il ne peut être, sans aveuglement, complètement séparé de sa répercussion sur l'agent et sur autrui. D'un mot le sujet s'oppose au devoir comme l'indéterminé au déterminé. Il y a de l'infini dans le devoir ; mais c'est un infini canalisé, d'un certain

genre ; le sujet est infini dans toutes les directions. En rapport avec la réalité, les devoirs sont tous plus ou moins facultatifs, non au sens où ils laisseraient à décider s'ils doivent être obéis ou non, mais en cet autre qu'ils sont toujours insuffisamment déterminés et nous laissent à les préciser suivant la convenance relative aux situations (cf. ci-dessus p. 463). Ainsi, comme nous l'avons vu, le devoir « Dis la vérité » laisse au sujet à trouver par quelle vérité, en quels termes il exprimera la vérité ; et c'est là que son initiative propre s'ajoute à la formalité du devoir. Les devoirs ne font donc pas, sinon dans une construction d'école, un système éthique fermé et rigide ; et le droit du sujet s'introduit dans ses interstices comme l'expression d'un pouvoir de la moralité débordant la portée de la morale. En réalité celui qui réclame le droit de vote ne le réclame pas pour l'acte de voter ; mais en se représentant que certains devoirs, par exemple la défense de la patrie, le bien des classes populaires, seront méconnus si, dans toutes les circonstances encore inconnues de l'avenir, il ne se trouve des hommes pour les énoncer, les défendre, et les faire reconnaître, et par suite valoir.

La considération du droit ne peut entraîner celle de l'intervention du sujet, avec la totalité de son expérience et de son contenu mental, sans que la considération des autres sujets s'ensuive. L'impersonnalité du devoir s'assimile aux choses ; il n'y a de sensible et de moral que des personnes. Quand le sujet se trouve dans sa réalité concrète, il trouve, à cause de la solidarité du moi et du toi, autrui. Le droit, même objectif, est inter-personnel ; dans le domaine de la morale, il ne peut être indifférent à la moralité, c'est-à-dire à la vie de tous les agents moraux. Le kantisme a dû lier la considération de la finalité de la personne humaine à celle de l'universalité de la règle impersonnelle. L'opposition des devoirs ne peut engendrer que la guerre, car ils ne sont jamais parfaitement systématisés. L'humanité de la morale résultera de la pensée des droits de chacun, des autres comme de soi. Si

je dois achever la détermination de mon devoir, ils ont aussi à achever celle des leurs.

De ce que le droit ramène la considération du sujet et des sujets en leur réalité, il ne résulte pas qu'il autorise la subjectivité arbitraire et capricieuse. Il peut y avoir une justice de la sympathie comme de la raison. Le droit est légitime où la personne est capable d'assumer l'envers comme l'endroit de ses droits, c'est-à-dire ce par quoi ils lui imposent des charges comme ce par quoi ils lui procurent des avantages. Il n'est pas douteux que l'idée de droit ne devienne immorale au moment où l'on en fait un moyen de revendiquer des avantages contre les autres en repoussant tous les sacrifices que la réalisation et éventuellement la défense du droit enveloppent.

Reste à discerner en quoi un droit légitime peut s'opposer à un devoir non moins légitime. Si, à cause de la singularité historique des actes, il n'y a pas de critère universel et décisif de la moralité, nous sommes ramenés à la conclusion obtenue à propos de l'intuition morale. Il faudra dans chaque cas discerner, préciser, surtout inventer comment l'action devra concilier l'obéissance due aux devoirs et le respect ou la sympathie pour les personnes. Comme la pensée cherche l'objectivité importante, ce qui exclut à la fois l'objectivité stérile et le pragmatisme arbitraire, l'action doit trouver sa voie entre la dissolution du devoir par l'anarchie ou le caprice des sujets et la dégradation des hommes par et pour qui est le devoir. L'esprit vise deux valeurs et non pas une : la liberté et l'ordre. Ni la liberté n'est faite pour détruire, ni l'ordre pour écraser. Si la liberté est créatrice, elle est pour l'ordre ; si l'ordre est humain, il est vivifiant et favorise la liberté en lui assurant plus de fins et de moyens. Le devoir est du côté de l'ordre, le droit, en tant que droit de quelqu'un, de celui de la liberté. La moralité a toujours pour trajectoire une bissectrice. La relation du moi-au-cela doit toujours être composée avec celle du moi-au-toi. Tout devoir a son champ et sa portée ; aucun

droit n'autorise une revendication absolue de l'individu. L'esprit est partout le suprême arbitre ; la conscience morale ne peut s'aliéner, ni dans un énoncé, ni dans un sujet. Si l'esprit n'est et ne reste l'esprit qu'en demeurant toujours au-dessus des contenus qui s'opposent en lui, s'il avance vers la valeur comme le canotier avec deux rames sur lesquelles il pèse tour à tour, c'est toujours par un couple de termes qu'il doit conclure. Ainsi nous le verrons aboutir (cf. p. 729) à l'alternative de la composition et de la compensation des valeurs.

TROISIÈME PARTIE

LA VIE MORALE

Ce qui s'offre à l'homme inquiet de moralité, ce sont, comme nous venons de le voir, d'une part des exemples humains de vie aristocratique, de conduites plus réfléchies et plus nobles que ne nous en présente le commun des hommes, d'autre part des principes, des forces, des mouvements dialectiques et émotionnels à considérer analytiquement, à part de la vie où ils s'entremêlent. Il est impossible de s'en tenir aux uns et aux autres. Un modèle appelle toujours plus qu'une copie ; la vie d'autrui, serait-ce sous sa forme la plus exaltante, ne peut être jamais absolument la mienne. Pour les éléments de l'action, ils ne peuvent servir qu'à titre de médiations et d'auxiliaires à la vie unique qui est pour tout homme sa vie. Il reste donc à la morale une dernière tâche, c'est de rassembler les suggestions des modèles et les secours obtenus par induction dans une *esquisse de la vie morale* qui, en rendant tout au temps et à la recherche, serve d'intermédiaire entre ce que l'histoire et l'analyse peuvent nous apprendre et la vie de chacun. La destinée d'un homme est un mixte de destin et de destination. Se livre-t-il aux choses, elle se réduit au destin ; réussirait-il à éviter les obstacles qui entravent son élévation, elle ne se distinguerait plus de sa destination. Entre les deux, mi-activité, mi-passivité, tout homme se fait, dans une situation qui est inégalement empêchement et faveur, une destinée qui mérite le nom de morale dans la mesure où il réussit à faire descendre dans son histoire le plus possible de sa destination. De la vie morale que peut-on dire ? Comment se déroule-t-elle ? A quels niveaux peut-elle atteindre ? Voilà les questions principales auxquelles doit répondre cette troisième partie.

Dans les *Recherches sur les conditions de la connaissance*, essai d'une théorétique pure (**Paris, Alcan, 1941**), Gaston **Berger** a donné une description de la

vie s'offrant à la connaissance, telle qu'elle résulte d'une analyse intentionnelle. Cette description déborde la considération de la vie morale proprement dite : la péripétie principale y est la découverte du je transcendental par laquelle le moi situé s'élève au-dessus de sa subjectivité. Mais, d'une part, à cause de la décision avec laquelle l'auteur poursuit sa recherche des significations, celle-c prend fréquemment un caractère moral (cf. chap. X : « L'engagement ») ; en outre, elle se termine, à partir de l'analyse profonde que « le détachement n'est jamais qu'intentionnel comme la pureté » (p. 176) par l'exhortation à l' « action courageuse ».

I. — LES CONTRADICTIONS INTÉRIEURES DE LA VIE

L'esprit est par essence hyperantinomique. S'il pouvait s'élever définitivement et complètement au-dessus des divisions qu'il trouve en lui-même au cours de la vie et qu'on peut ramener à des oppositions premières, il atteindrait au système, idéal de la pensée unitive et philosophique ; mais il n'y aurait plus alors ni la vie qui est toujours heuristique, ni le besoin d'une morale pour la conduire, ni l'alternative de la moralité et de l'immoralité. D'un monde achevé où la nécessité, qui est l'unité de possibilité, exclurait l'ambiguïté des possibles, le risque et le choix, le mérite et le démérite seraient exclus ; mais de ce monde-là, le monde au sens propre du mot, nous n'avons rien à faire, car la substitution d'une nature accomplie à la conscience qui se débat dans l'expérience, mi-fermée, mi-ouverte, équivaudrait à la suppression de notre existence même comme esprit. Ce que nous recherchons, ce n'est pas un achèvement qui, au bout de l'ennui, ne laisserait de place qu'à l'assoupissement, c'est l'animation heureuse d'une vie qui cherche et parvient à s'approprier de mieux en mieux la valeur.

Kierkegaard a lié les deux notions d'éthique et d'alternative. Cf. *Entweder... Oder ;* et dans WAHL, *Et. kierk.*, p. 74.

L'étude de l'alternative a été commencée dans un essai suggestif et pénétrant de Vlad. JANKÉLÉVITCH, qui donne son nom à l'ouvrage qu'il inaugure : *L'Alternative* (Paris, Alcan, 1938) : cf. ci-dessus, p. 517.

Les analyses de ces auteurs sont vraies de la morale parce que la morale est la démarche proversive vers des déterminations, relativement négatives les unes des autres ; mais la moralité, qui est l'essor même de la conscience quand elle se fait ce qu'elle doit devenir, contient et par suite transcende l'alternative, dans la mesure au moins où elle est morale. Il reste qu'à voir l'homme du dehors, dans ses actions, soumises aux incompatibilités des possibles au sein de la situation, l'alternative le tient dans ses pinces.

En raison de ces conditions inaliénables de notre vie, la vie morale part et repart, non d'états qui seraient cohérents, homogènes, mais de contradictions, intérieures au moi, auxquelles nous ne pouvons jamais nous refuser entièrement. On peut se tenir en deçà des plus nobles, par exemple se désintéresser de la solution d'un débat scientifique, ou du malheur d'autrui ; mais les plus violentes, comme la guerre, la maladie, le crime, nous courent après, de sorte que l'égoïsme le plus rétréci devient le plus dangereux. Quant à celui qui affronte les problèmes, il ne peut en résoudre certains que pour en trouver d'autres. La grandeur et la délicatesse n'aplanissent pas la conscience ; de sorte que l'on peut faire consister la première essence, l'essence la plus pauvre de la vie morale dans *la volonté de vivre pour les problèmes*. C'est le courage primitif : il condamne la capitulation qui cède à la nature et au mal ; et la désertion, qui fuit le combat et l'effort, serait-ce pour un beau motif.

Nous ne reprendrons pas ici l'étude des dialectiques de la contradiction intérieure, mi-imposée, mi-voulue, que nous avons esquissée dans les premiers chapitres de notre ouvrage : *Le Devoir* (Paris, Alcan, 1931) ; nous nous contenterons d'en marquer les niveaux.

On peut reconnaître trois hauteurs de la contradiction éprouvée :

1. LES ANTINOMIES ÉTHIQUES. — Les formes les plus profondes et les plus générales d'oppositions sont celles qui entretiennent au sein de l'esprit l'antagonisme des exigences principales qui sont indispensables à son mouvement. Quand ces oppositions ne se proposent ni à la connaissance scientifique ou artistique, ni aux énergies les plus intimes, mais animent l'action, ce sont des antinomies éthiques. Si la conscience une est aussi ouverte, la liste de ces antinomies ne pourra être terminée ; on doit la commencer en indiquant certaines des plus importantes : les dialectiques qu'elles provoquent font la trame vivante de la conscience morale. On peut ainsi distinguer :

a) *L'antinomie entre l'exigence d'unité et celle de dépassement.* —

Nous souffrons de la multiplicité, surtout de l'incohérence : il en résulte en nous l'éblouissement, le désarroi et, en rapport avec leur trouble, nous ressentons le besoin de l'unité qui, en même temps qu'elle assure la convergence de nos pensées et de nos actions, permet à la capacité de notre esprit d'intégrer plus d'éléments ; par l'unité, suivant les domaines, nos idées sont conciliées, nos actions collaborent, nos tendances concourent, nos impressions s'harmonisent. Aussi la cohérence est-elle l'une de nos visées et la morale est faite, pour une part, contre le désordre. — En même temps nous savons que l'ordre peut être mortel, qu'il n'y a pas d'équilibre qui n'engendre la stagnation de l'esprit, que tout s'use. Dès qu'une unité est obtenue, elle fait ressentir son inadéquation à l'infinité de l'esprit. A ce moment l'exigence de dépassement apparaît comme antinomique de l'exigence d'ordre. En nous la liberté requiert l'ordre pour échapper au déchirement ; mais à son tour l'ordre fait rechercher le dépassement pour éviter à l'esprit de se perdre dans l'objet. Aussi la morale est-elle faite, pour une autre part, contre la routine et le conformisme mort ;

b) *L'antinomie entre l'exigence de possession et celle de tension.* — Il n'y a pas de vie morale sans énergie ; mais qu'est-ce que l'énergie qui ne se cinétiserait jamais et ne servirait pas à la production de quelque détermination que nous puissions posséder ? Inversement, si la possession, avec ce qu'elle exige de dépense pour être acquise ou utilisée, nous affaiblit, mieux vaut qu'elle nous soit refusée. De là suit que l'esprit doit être toujours partagé entre l'attrait de l'objet et l'attrait de la puissance. L'avare veut de l'or ou des titres de bourse ; mais il appréhende de dépenser sa richesse, car ce sentiment de puissance, cette tension intime qu'il éprouve à s'en voir ou penser possesseur serait débilitée. Un grand industriel travaille pour s'enrichir, mais il s'enrichit pour travailler dans de nouvelles entreprises. Pas d'action qui ne soit intentionnelle par les fins qu'elle se propose ; pas d'intention qui ne transcende ses fins en servant une exigence intime de plus de puis-

sance Si nous avions tout, la puissance ne nous servirait plus à rien ; mais la puissance absolue nous dispenserait de rien demander. Faute d'atteindre à ces limites antinomiques, nous cherchons la détermination et la tension : la première visée fait dépenser, la seconde accumuler ;

c) *L'antinomie entre l'exigence de solitude et celle de communion.* — Toute relation doit maintenir l'interpénétration et la distinction de ses termes ; par suite la relation du moi et du toi doit les unir sans les confondre. Il en résulte que, tantôt la conduite du moi doit poursuivre une valeur commune à l'un et à l'autre, tantôt au contraire une valeur propre à l'un d'eux. S'aimer soi-même ou l'un l'autre est autre qu'aimer ensemble la science ou la patrie. En conséquence la moralité de chacun est parfois celle d'un solitaire qui poursuit ce qu'il recherche comme s'il était seul au monde : ainsi lorsqu'on cherche la démonstration d'un théorème ; elle est parfois au contraire un ajustement par lequel deux sensibilités d'abord séparées trouvent les voies de leur union. L'identité de communication, qui est la condition objective de la rencontre des sujets, devient dans le premier cas un objet qui les masque l'un à l'autre et par suite une dualité d'objets ; dans le second, une médiation transparente de leur participation mutuelle. Ainsi encore l'humanité oscille entre une limite où elle ne serait qu'une société, c'est-à-dire un objet à la manière durkheimienne, et une autre où elle ne formerait qu'une âme : le droit et la religion penchent vers ces limites, mais le droit doit se rappeler qu'il y a des personnes réelles, la religion, ajouter une morale au commandement d'amour. Par le mouvement de solitude le moi se trouve ; par le mouvement de communion, il trouve les autres. Cela suppose, comme pour les autres antinomies, qu'il y a des valeurs déterminées qui, en tant que telles, se repoussent, mais une valeur absolue qui exige leur contamination.

L'action bien faite est toujours un mixte. — De l'universalité de ces antinomies qui, au fond de la vie morale, sont les origines

existentielles de l'action, comme les catégories sont dans l'objet les origines intellectuelles des déterminations, il suit qu'un acte bien fait, amenant, à l'occasion d'une certaine situation, le concours des deux opposés, les faisant, non plus se nier comme dans le conflit, mais conspirer et coopérer, doit toujours envelopper une intersection favorable de directions. Ainsi il concilie *la rationalité*, sans laquelle il ne serait pas possible, et *l'opportunité*, qui lui permet d'être historique ; il est spatial par sa place dans un ordre systématique de vérités, mais temporel par sa localisation dans l'empiricité du présent, et ainsi de suite du point de vue de chaque catégorie. On peut le vérifier sur autant d'exemples qu'on voudra. A la guerre il faut vaincre ; mais vaincre avec le moins de pertes possible et en suscitant le moins de haine possible, pour réserver et même préparer l'avenir. Il faut assister les malheureux, mais sans blesser leur dignité et les déshabituer de produire. Agir moralement, c'est instituer un équilibre local et momentané, mais non pour le substituer à la vie, car aucune détermination ne peut être qu'une médiation pour une recherche ultérieure.

Bibliographie. — E. KANT, *Antinomie de la Raison Pratique*, dans *Crit. Rais. Pr.*, Ire Part., liv. II, chap. II, § 1, trad. Picavet, p. 207 : la vertu devrait conduire au souverain bien, mais si elle n'en est que le moyen pratique, elle est immorale et si, à cause du déterminisme naturel, rien n'assure qu'elle y conduise, elle est imaginaire et irréelle (cf. ci-dessous, pp. 689-90).

DURAND (de Gros), *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale* (Paris. Alcan, 1900), pp. 234-48 : *Antinomies morales et juridiques ;* suggestif, mais peu approfondi.

H. BRADLEY, *Ethical Studies*, « Morality is an endless process and therefore a self-contradiction » (p. 313). « The reason of the contradiction is the fact that man is a contradiction » (p. 313). En effet le fini étant déterminé du dehors ne peut être intérieurement harmonieux (*Appearance and reality*, 9e éd., p. 364).

Nic. HARTMANN, *Ethik*, IIe Part., 2e sect., *Die allgemeinsten Werlgegensätze* pp. 267-305.

L'opposition entre la morale comme système et la moralité comme drame constitue une des intuitions maîtresses de RENOUVIER dans *Science de la morale :* elle s'y exprime dans l'opposition entre la *morale de paix* et la *morale de guerre.* « Nous ne possédons pas la paix » (t. I, p. 329), et à cause de la solidarité des consciences, personne ne l'a. Aussi, nous « partons de la donnée de la guerre » (p. 348) : cf. t. I, chap. LII : « La guerre comme source du droit historique. »

2. LES CONFLITS DE DEVOIRS. — En se croisant, les opposés des diverses antinomies font des devoirs qui spécifient les exigences morales. Comme une réaction de notre vie se distingue d'un

effet de la nature par le fait qu'un obstacle a produit en nous une réflexion et une responsabilité, furtive ou prolongée, il ne faut pas confondre l'incohérence naturelle, qui fait par ex. la destruction d'un objet par un autre, avec le conflit de devoirs. Dans le conflit de devoirs, ce qui s'oppose, ce sont deux règles. Il est à l'origine même de la morale, car ce ne peut être qu'au moment où deux règles s'opposent en nous que nous naissons à la réflexion morale. En effet ne serait-ce que pour cette raison qu'un obstacle nous force à décider si nous le tournerons ou l'attaquerons, il nous met devant deux possibilités sur lesquelles délibérer. Cette circonstance détourne du fanatisme moral, qui résulte, non seulement de la restriction de la moralité à la morale, mais surtout de l'application d'une règle indépendamment de l'analyse, aussi fine que possible, des conditions actuelles de son application. Plus en effet la pensée prend de vues sur un obstacle et la situation où il émerge, plus aussi de règles différentes peuvent être suggérées par lui et plus par suite de conflits sont possibles. Pour toutes ces raisons, le conflit de devoirs doit apparaître comme le sort d'une conscience morale, à proportion de son ampleur et de sa délicatesse.

Un exemple historique de conflit de devoirs nous est fourni par le débat entre Benjamin Constant et Kant sur le mensonge. Kant se jugea visé par un passage d'un art. de B. Constant en 1797 et rédigea, pour lui répondre, son écrit *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (KANT's Werke, éd. de l'Acad. de Berlin t. VIII (Abhandl. nach 1781), Berlin, Reimer, 1912, pp. 423-430).

La question débattue s'énonce : Faut-il se soumettre sans condition à l'interdiction de mentir, au point de dire, à un meurtrier poursuivant un de nos amis et nous interrogeant, si celui-ci s'est réfugié dans une maison voisine ?

En répondant négativement Benj. Constant subordonnait la règle formelle de véracité absolue à la considération des conséquences réelles de son application et s'appuyait sur la thèse que le devoir est corrélatif du droit et que, par suite, nous ne devons la vérité qu'à ceux qui y ont droit parce qu'ils parlent et pensent eux-mêmes conformément au devoir.

Au contraire, Kant répond positivement en alléguant cette vérification morale que le mensonge rend le menteur responsable des conséquences du mensonge en tant que mensonge. S'il arrivait que notre ami fût sorti de la maison sans que nous le sachions et qu'à la suite de notre réponse le meurtrier le rencontrant au dehors le tuât, nous serions, par notre mensonge intervenu comme cause dans la série des événements, complice de ce meurtre ; d'autant plus qu'il aurait très bien pu se faire que l'assassin, entrant dans la maison à la suite de notre réponse, y fût mis hors d'état de nuire (p. 427).

On voit qu'en alléguant d'autres possibilités réelles que celle qu'avait admise Benj. Constant, ce que Kant cherche, c'est à discréditer la considération de ces conséquences matérielles pour ne retenir que celle du devoir formel, dont la lésion

nous rendrait responsable. Le devoir de l'individu est de ne pas se tacher d'une faute quoi qu'il arrive : la considération de la dignité de l'agent supprime celle de l'efficience de l'acte. Mais, pense Benj. Constant, le souci de conserver cette innocence morale doit-il entraîner un mal réel, et, il ajouterait, certain, car il suppose la connexion nécessaire de la réponse faite au meurtrier et du meurtre ?

Comme conclusion à ce débat, type des débats de cette famille, nous marquerons que le formel et le réel, et généralement deux règles, comme « il faut dire la vérité » et « il faut protéger les innocents contre les criminels » ne sont en contradiction nécessaire qu'à raison de la condition, reconnue par Kant, suivant laquelle est exclu tout autre parti que *oui* ou *non*. Or, le moi déborde toujours de quelque façon cette alternative qui tire les opposés à leurs extrémités dans le sens de la détermination ; et, par suite, la moralité consiste à inventer une réponse telle que, comme l'exige en toute raison Kant, l'on ne mente jamais, mais, comme le demande Benj. Constant, on exprime la vérité d'une manière dont les conséquences soient aussi bonnes qu'il est possible. — C'est difficile ! dira-t-on. — Certes, mais la moralité l'est toujours. — On pourra échouer et trahir un des deux devoirs pour l'autre ! — Certes encore : c'est pour ces échecs moraux que le pardon est fait, mais le pardon n'est pas de l'ordre de la justice et de la morale, il relève de l'amour et de la religion.

Cf. sur le même débat, Nic. HARTMANN, *Ethik : Wertkonflikte der Wahrhaftigkeit und die sogenannte « Notlüge »*, pp. 420-422 : « Nicht die Werte als solche in ihrer reinen Idealität stehen hier in Konflikt... Der Konflikt ist nur durch die Struktur der Situation gegeben » (p. 421).

L'impossibilité d'éliminer les conflits de devoirs de la vie morale est établie dialectiquement par Bradley, *Ethical Stud.*, pp. 156-9. Ce thème prolonge ce que nous avons vu de l'impossibilité pour une conscience finie d'être parfaitement cohérente (cf. ci-dessus, p. 617).

L'auteur revient dans le même ouvrage sur les conflits de devoirs (pp. 224-8) : ils résultent de la collision entre les éléments du moi qui viennent : 1° de sa situation et des devoirs qui en suivent ; 2° de l'idéal de perfection sociale ; 3° de l'idéal de perfection non sociale. Mais il n'y a de conflits moraux qu'en tant qu'ils sont des devoirs. Ces conflits échappent au savoir ; ils sont individuels et relèvent de la finesse morale : « the man who can give moral advice is the man of experience who, from his own knowledge and by sympathy, can transport himself into another's case ; who knows the heart and sees through moral illusion ; and the man of mere theory is in the practical sphere a useless and dangerous pedant » (p. 226) (cf. p. 228, haut).

Certains des conflits moraux se retrouvent fréquemment dans la vie humaine ; d'autres se laissent comprendre dans l'extension de conflits généraux. Quand en outre la religion intervient pour transformer les fautes en péchés, menacés de sanctions redoutables, elle rend plus impérieux le désir d'une solution morale et pieuse de ces conflits. Ajoutons qu'un confesseur ou un directeur de conscience prend sur lui la responsabilité de conseiller justement. Toutes ces raisons devaient entraîner la constitution d'une discipline spéciale qui eût pour fin l'examen et la solution des conflits de devoirs. C'est *la casuistique*, à laquelle la direction de conscience n'échappe jamais complètement et dont la valeur sera ce que vaudra la casuiste.

On peut lire :

Sur la casuistique *stoïcienne*, Raymond THAMIN, *Un problème moral dans l'antiquité*, étude sur la casuistique stoïcienne (Paris, Hachette, 1884) : chap. VIII : « La casuistique avant et après le stoïcisme » ;

Sur la casuistique *rabbinique*, Edmond STAPFER, *Les Idées religieuses en Palestine au temps de Jésus-Christ* (Paris, Fischbacher, 1885, 5e éd., 1892) ; II, chap. VII : « Le sabbat », pp. 334 sqq. ;

Sur la casuistique *catholique*, A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, Letouzey, 1930) : art. *Cas de conscience* et stt. *Casuistique* (par E. Dublanchy) : IV, aperçu historique de la casuistique chrétienne, bibl. abondante ; 6° dans le protestantisme.

Ign. v. DÖLLINGER et Fr. H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert* (Nordlingen, 1889) : l'Einleitung traite de la connexion entre le probabilisme moral et la casuistique et des origines de la casuistique chrétienne.

Chez *Kant*, *Principes métaphysiques de la morale*, trad. Tissot, pp. 171, 199, 215, 233.

Cf. bibl. dans le *Dict.* de BALDWIN, III, IIe Part., p. 880. *b* : casuistry.

Beaucoup de ces conflits de devoirs opposent un devoir formel, défini, déterminé, une règle, à un devoir émotionnel, qui sert la visée d'une valeur indéterminable, telle que celles qui ne font pas le prix de l'objet, mais alimentent l'amour des personnes. Ainsi le devoir de livrer un criminel et le respect de l'hospitalité, le devoir d'appliquer les prescriptions écrites du code et l'équité. Ces conflits présentent sous une forme moins stricte, mais non moins grave, les difficultés et l'antagonisme qui ont été considérés tout à l'heure à propos de l'exemple kantien. Sa solution peut être maintenant universalisée. Ces devoirs opposés sont soumis à un devoir supérieur qui est d'*en inventer la composition la meilleure possible*. Le juge, même pour un « bon motif » ne doit pas violer la loi ; il a la mission de l'appliquer et toute violation de la loi, surtout officielle, commence la ruine de la cité. L'organisation judiciaire n'est pas faite pour transférer l'arbitraire, du citoyen, au juge. Celui-ci devra donc rester dans les limites du Code. Mais l'art du juge, c'est, en se soumettant à cette condition absolue, de combiner les lois et de les utiliser de manière à servir l'équité. Ainsi l'objecteur de conscience en quelque matière que ce soit doit être condamné. S'il a le respect des lois, il doit lui-même désirer être condamné : il y a d'autres manières de changer les lois que de les violer ; mais grâce pourra être faite à ceux qui

ont opposé à la loi l'objection de conscience quand ce sera pour un motif noble.

Derrière les conflits de devoirs les plus graves s'esquissent des conflits philosophiques. Derrière le conflit entre le devoir militaire et le pacifisme à tout prix se devine l'opposition entre la morale qui prescrit l'obéissance à la règle et la religion de l'amour pur. Ni la religion ni la morale ne peuvent se supprimer l'une l'autre. L'amour infini dissoudrait toutes les déterminations et supprimerait tous les conflits ; nous ne pouvons en connaître que des participations, de sorte que toute décision prise dans l'ordre empirique, le nôtre, du seul point de vue de l'amour infini, résulte d'une évasion mentale qui, en omettant la considération du déterminé, trahit la morale. Mais inversement, de cela seul que la morale porte sur les déterminations, elle est toujours abstraite, brutale, sommaire, manifeste la subjectivité humaine, permet à son tour une participation du Bien, non le Bien absolu. Elle doit donc être respectée et appliquée, mais en vue de médiatiser sinon l'amour pur, du moins l'amitié des hommes. L'honnête homme cherche et trouve son chemin entre le fanatique, qui applique la règle sans se soucier des conditions historiques de son application, et l'anarchiste, qui se livre à l'impression du moment comme si elle ne pouvait être que bonne. En définitive le fanatique est idolâtre de l'un, et par cette idolâtrie sacrifie l'unité spirituelle à l'unité objective, l'anarchiste, idolâtre de l'infini, comme si l'infini ne devait se distinguer du néant en posant des déterminations qui ne valent qu'intérieurement unifiées par de la solidité. Le fanatique transforme la détermination en détermination absolue, l'anarchiste la dissout. Chose et néant sont encore ici les limites où l'esprit se supprime, en se matérialisant ou en se volatilisant.

3. LES PROBLÈMES DE SITUATION. — Nous sommes montés des antinomies éthiques aux conflits de devoirs ; élevons-nous maintenant, en passant de la considération de la généralité à

celle de la singularité, des conflits qui, par leur expression intellectuelle, manifestent le primat de la réflexion éthique, jusqu'à ce niveau du concret où l'action doit dépasser toutes les expressions possibles par sa référence au *hic et nunc*. A la confluence des antinomies et des conflits de devoirs avec la situation historique, qui se renouvelle avec toute action, est le *problème moral*, qui répond à la question : « Que vais-je faire ? » Après Cannes que devait faire Annibal ? Après la trahison de Cinna, que devait faire Auguste ? De ces problèmes par rapport auxquels ceux que nous avons considérés ne sont que des expressions abstraites, aucun énoncé complet ne peut être jamais donné. De la singularité d'une situation et de son problème une multiplicité indéfinie de présentations peuvent être proposées, mais elles en sont déjà des orientations, elles en impliquent déjà une solution ou une voie de solution. Elles ne peuvent donc lui être identitairement substituées.

Dès le principe de la recherche morale s'indique donc la contribution nécessaire, comme facteur de la moralité, d'une délicatesse plus artistique que morale, au sens où *morale* signifie *éthique*, réflexion abstraite sur l'action. La beauté sera toujours en elle-même bien autre chose que le bien, et l'intentionalité de l'art reste radicalement autre que celle de la morale ; mais, comme nous allons le voir de plus en plus nettement, chaque valeur tient sa perfection du concours des autres et ainsi la morale doit se compléter par un sentiment artistique de la finesse de l'action à faire, qui jette comme un reflet de l'art sur la moralité, ainsi que philosophes et moralistes l'ont fréquemment reconnu.

C'est peut-être Ravaisson qui a le plus profondément et le plus délicatement montré cette convergence de toutes nos démarches dans la grâce, en tous les sens que ce mot peut prendre. Pour ne citer qu'une référence, qu'on se reporte à l'admirable texte qui termine le rapport de 1867 sur la *Philosophie en France au XIX^e^ siècle* (Paris, Hachette, 1867) : « Si le génie de la France n'a pas changé, rien de plus naturel que d'y voir triompher... la haute doctrine que, en réalité être c'est vivre, et vivre c'est penser et vouloir, que rien ne se fait en dernière analyse que par persuasion, ... que la liberté est... le dernier mot des choses, et que, sous les désordres et les antagonismes qui agissent sur cette surface où se passent les phénomènes, au fond, dans l'essentielle et éternelle vérité, tout est grâce, amour et harmonie. »

Sur ce rapprochement de l'art et de la morale, on trouvera des indications fines chez Camille HÉMON, *Essai sur la Philosophie des Mœurs* (Paris, Vrin, 1929) : Esthétique des mœurs, pp. 219 sqq.

Cet art d'inventer, souvent de façon improvisée et instantanée, la solution d'un conflit de situation, si elle enveloppe toujours une grâce, au moins une bonne fortune, est peut-être plus fréquemment donné à la sincérité et à la candeur qu'à la subtilité d'esprit. Mais elles peuvent s'y composer.

Un excellent exemple de cette perfection dans l'action est fourni par J. ROYCE, dans *The Philosophy of Loyalty*, p. 103 : c'est l'épisode historique dans lequel à la Chambre des Communes, à Charles I^er^, venu pour faire arrêter des membres de l'opposition et demandant au speaker de la Chambre s'il voyait ces membres dans la salle, celui-ci répondit, en conciliant le respect dû au roi et la défense des droits de la Chambre : « Sire, je suis le Président de cette Chambre et comme tel je n'ai ni d'yeux pour voir, ni de langue pour parler, sauf suivant les commandements de cette Chambre ; et je demande humblement pardon à Votre Majesté si ces paroles sont la seule réponse que je puisse donner à Votre Majesté » (pp. 104-5).

II. — INTENTIONS ET VISÉE

Contemporaine des obstacles, qui à la fois provoquent et gênent son actualisation, est *l'affirmation*, intellectuelle et pratique. Il ne peut se rencontrer de difficultés que devant et pour quelqu'un qui tend à agir, qui affirme déjà. Si l'on parle historiquement, en procédant de l'objet qui provoque au sujet qui répond, ce sont les obstacles qui paraissent premiers ; si l'on parle métaphysiquement, en partant de l'intimité du sujet et en pensant à la source perpétuellement vive qui anime le cours de la vie morale et dont les difficultés font les remous, c'est alors l'affirmation spirituelle et l'énergie utilisée par elle qui sont initiales. En nous mettant *entre* l'objet et le sujet, au cœur de leur relation, la vie morale nous met dans la région où se contaminent le temps successif, plus ou moins subi, et l'éternité en action ; elle relie les antinomies, les conflits et les problèmes à une puissance intarissable d'actualité.

L'espérance. — La puissance que l'activité spirituelle confère à la succession de ses actes dans l'espace et le temps est la *confiance*. Celle-ci est l'âme de toute recherche et, par suite, de toute vie morale. Sans confiance, l'homme ne peut chercher et risquer. Qui tue la confiance tue tout dans son germe. On pourrait dire que la destination de toute philosophie est d'entretenir et de fortifier la confiance en faisant converger, non seulement les raisons intellectuelles, mais toutes les forces qui font avoir confiance. L'idéalisme est la doctrine de la confiance intellectuelle en tant que l'idéalisme consiste à retrouver l'esprit dans et avant les représentations dont on pourrait faire des objets indépendants de lui.

En tant que la confiance suscite une appréhension de l'avenir, elle est l'espérance. Il ne faut pas confondre l'espérance qui est indéterminée et ouverte, n'a pas l'objet défini et l'espoir qui porte sur ceci ou sur cela. Précisément parce que l'espoir indique des déterminations, il comporte un aspect de négativité et il permet la déception. Il faut donc être prudent dans la formation d'un espoir. Au contraire, l'espérance, qui n'est que la joie de l'avenir encore indéterminé quand la confiance nous anime, n'est pas susceptible de déception. Si l'on perd l'espérance, c'est par une défaillance de la confiance, à laquelle d'ailleurs des difficultés ou une déficience organique peuvent nous disposer. En tant que la moralité consiste à restituer la confiance, celle-ci est morale. Comment admettre, en effet, si la liberté nous est essentielle, que la confiance puisse nous être donnée sans quelque volonté de notre part qui nous la fasse mériter ? A cette restitution dont l'origine est dans

son fond métaphysique, la réalisation des espoirs peut contribuer : mais sous la réserve indiquée, à savoir la prudence, qui consiste à se garder à la fois de toute ὕβρις et de toute timidité irrationnelle.

Sur l'espérance, on lira des pages pénétrantes dans l'ouvrage de Gabriel MARCEL, *Etre et avoir* (Paris, Aubier, 1935), pp. 108-117, pp. 134-137 et ailleurs.

Notre puissance n'est spirituelle et morale qu'en ce qu'elle s'oriente. *Cette orientation est double :* elle se propose *des fins*, dont l'essence est d'être déterminées ; la direction vers une de ces fins est une intention ; mais au centre de toutes les fins est *une visée*, qui a pour orientation une perspective dont l'indétermination prévaut sur la détermination et dont par suite toutes les intentions sont des projections définies. Fins et visée doivent donc être considérées corrélativement. Ainsi nous avons l'intention de prendre un livre, parce que nous visons l'existence à éprouver dans la lecture ; nous nous proposons un gain, parce que nous visons un surcroît de liberté.

Nous allons considérer un peu les intentions et la visée.

1. LES INTENTIONS. — L'*intention morale* se distingue de l'intention psychologique en ce qu'elle est accompagnée, expressément ou implicitement, d'un jugement de valeur sur la fin indiquée. C'est dire à proprement parler qu'il n'y a pas d'intention dans la vie psychologique qui ne soit morale, en tant qu'elle est suscitée par l'évaluation d'elle-même ; car on n'imagine pas qu'un homme puisse agir pour quoi que ce soit, s'il n'a pas évalué de quelque manière ce qu'il se propose, explicitement ou non. Mais de ces intentions le psychologue abstrait et écarte le jugement de valeur, pour ne les considérer que comme des objets.

Nous n'avons pas ici à faire une étude philosophique de l'intention : nous n'y toucherons qu'à raison de ce qui suit. En elle-même, comme nous la connaissons, l'intention est *un mode de la relation entre le moi et l'objectif* : elle provient du moi et s'élance vers l'objet pour y insérer un acte nouveau. Qu'on oublie ce caractère proversif, comme il doit arriver quand on se retourne sur le tout de l'intention et de l'acte une fois cet acte fini, il sera facile

de confondre l'intention avec la nécessité objective. Dans la philosophie fondée sur le principe socratique de l'identité entre le savoir et la vertu, l'intention est tout entière *replacée dans l'objet* et elle y devient un rapport, le rapport d'une idée à son application, de la loi rationnelle à la génération, par la vertu de cette loi, d'une fin dont les conditions sont devenues moyens. Dès lors toute intention est bonne par identification du bien à la nécessité, élément de l'être. Car, ou l'idée de la fin la produit, et le seul bien possible est effectué ; ou si quelque avortement intervient, c'est qu'elle n'était qu'une intention erronée, une fausse intention, une intention utopique, et elle n'a rien fait. On agit bien ou on n'agit pas. Il faut entendre l'aphorisme « personne ne fait le mal volontairement » au sens de « personne ne fait le mal », car ou l'on agit volontairement, c'est-à-dire par la vertu d'une idée faite intention, et l'on fait le bien, ou l'on n'agit pas, même si l'on croit agir, et par suite on ne fait pas le mal.

Cette conception suppose la réduction de l'intention à une nature systématique et achevée, où règne l'unité de possibilité objective. Contre elle William James a lié définitivement intention et possibilité mentale. La possibilité *logique* est la détermination d'un possible par ses conditions de possibilité, soit une nécessité considérée à part de la réalité, une possibilité comme telle toujours unique. Mais les possibilités *réelles* jaillissent de la conscience et ouvrent des voies nouvelles et multiples devant elle. L'intention morale, lancée à la manière d'un pont du moi vers l'objet, vise à produire quelque chose qui ne se produirait pas si la nature déjà constituée était seule à agir. Le préfixe *in* indique la proversion, le radical *tension* l'énergie que le moi apporte. Dès lors l'intention peut être mauvaise, car la fin qu'elle tend à imposer à l'existence peut être inférieure en être, et généralement en valeur, à une autre, même inférieure à l'effet naturel qu'elle empêche, par conséquent prohibitrice de ce qui devrait être, destructrice de ce qui est. Alors nous pervertissons l'univers au lieu de l'élever, nous le déva-

luons au lieu d'accroître et d'enrichir sa valeur. L'intention est devenue blâmable.

Rien ne sera donc plus important pour la vie morale que *le sondage des intentions et leur évaluation*. Il ne suffira pas de se demander, à la manière kantienne, si notre intention est conforme à la loi morale c'est-à-dire à une forme peu déterminée de l'obligation. Cela ne prouverait sans doute que notre souplesse dialectique. En outre il ne doit pas suffire au mérite d'être un mérite : as destination commande qu'il soit bienfaisant. Enfin avons-nous une sincérité absolue, infinie, telle qu'une inclination, un préjugé ne puissent à notre insu se cacher derrière une intention à peu près pure pour la conscience claire ? De ce point de vue le sondage psychanalytique contient un avertissement précieux : qui nous assure que ce n'est pas la *libido*, ou un *Ichtrieb*, une partialité reçue du corps ou de l'éducation, un besoin de domination habile à se donner un vêtement moral qui, comme Narcisse au jeune Néron, nous souffle l'idée d'une action lâche ? Comme nos rêves, nos actions de la veille peuvent « déguiser » des intentions secrètes et perfides, masquées par des intentions louables ou au moins défendables. De ces considérations résultera l'importance de la connaissance de soi.

La critique des intentions doit se maintenir *entre deux limites*. Elle ne peut être ni trop brève, ni trop longue. A ceux qui objecteraient le poids dont l'examen de conscience pèse sur l'action, il faut évidemment répondre qu'il vaut mieux moins agir qu'agir mal. Généralement notre époque exagère l'action et la dégrade en une agitation qui, pour être éventuellement violente et armée de moyens puissants, n'en est que plus destructrice. Rares sont dans la vie morale les actions dont la portée est réelle et bonne. Mieux vaut assurer nos actes que les multiplier. Si la morale devait aboutir à faire de l'action un impératif d'étourderie, elle ramènerait à l'action spontanée. — On n'en conclura pas que l'examen de conscience doive entraver notre vie. Ce doit être un contrôle

continu, avec des moments d'approfondissement, mais courant le long de l'action comme un liseré de lumière qui doit éclairer cette surveillance de soi, dont l'action bien faite est le meilleur fruit.

Aussi la confiance en la vie et en sa valeur doit-elle rester, en bissectrice, à la bifurcation de la tendance à la méfiance de soi et de la complaisance envers ses propres intentions. C'est par deux dialectiques opposées que l'on dit l'homme tantôt bon, tantôt mauvais. Ces mots n'ont pas de sens pour la nature en tant que donnée. L'homme est bon où il s'épure de ce qui le ferait mal agir ; mauvais, où il met l'intention au service de faiblesses et de passions. Mais après avoir averti des deux dangers, il faut sans doute finir en concluant pour la confiance, comme le fait saint François de Sales quand il condamne « la mauvaise tristesse » :

« La mauvaise tristesse trouble l'âme, la met en inquiétude, donne des craintes déréglées... prive l'âme de conseil, de résolution, de jugement et de courage, et abat les forces : bref, elle est comme un dur hiver qui fauche toute la beauté de la terre et engourdit tous les animaux ; car elle ôte toute suavité de l'âme et la rend presque percluse et impuissante en toutes ses facultés (*Introd. à la vie dévote*, IV• Part., chap. XII).

On doit d'autant plus se garder d'une méfiance excessive de telle ou telle de ses intentions que l'on parle trop souvent *comme si chaque intention constituait ou exprimait le tout de la vie morale.* Il est vrai à la fois que nous sommes entièrement dans chacun de nos actes ; et inégalement. L'intention peut être superficielle, à la surface de la conscience claire, ou intime et, comme une lame de fond, exprimer ce qui tient le plus profondément à nous-même. Mais, même dans ce dernier cas, il reste vrai que notre vie consiste à corriger indéfiniment nos intentions les unes par les autres, du moins dans la mesure où elles ne sont pas des impulsions, les caprices d'un instant. Tout se passe comme si les intentions, condamnées à la limitation et à l'abstraction par leur détermination, cherchaient à se cumuler et à se condenser pour s'égaler au moi visé, dont elles ne sont jamais que des expressions par-

tielles, préventives et pratiques. Par elles le moi se fait, en même temps qu'il cherche à faire les choses.

Bibliographie. — Sur l'intention dans et d'après le kantisme, cf. ci-dessus, p. 452. Sur la critique morale de l'intention au cours de la vie morale, on peut lire :

La Rochefoucauld dont les *Maximes* constituent une critique morale, exagérément dépréciative, des intentions désintéressées au sein desquelles il révèle l'égoïsme ;

cette critique de psychologie morale devient chez *Nietzsche* une analyse existentielle cherchant les intentions vitales qui inspirent les principaux mouvements de la morale elle-même : dans cet ordre le texte le plus fin et le plus riche est *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, trad. Albert (Merc. de France) ;

S. Freud est un confesseur rusé, mais assez pervers. On trouvera, dans l'*Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch (Payot, 1922), une documentation suffisante sur le sondage psychanalytique et le rapport entre le contenu manifeste des rêves et les idées latentes. Sur le refoulement, p. 307 ; le déguisement, p. 225 et ailleurs.

Dans son ensemble, le freudisme relève de la psychiatrie plus que de la morale qu'il n'intéresse que pour autant que le moi est lui-même le premier médecin de ce qu'il y a en lui de tendances dangereuses, susceptibles de tourner en névroses et se mêlant déjà à son action.

Cf. FURTMÜELLER, *Psychoanalyse und Ethik* (Munich, Reinhardt, 1912 62 pages).

2. LA VISÉE. — L'intention, telle que nous venons de la considérer, est définissable parce qu'elle est déterminée : on a l'intention d'acheter un livre ou de monnayer un billet de banque. La visée s'oppose à elle en ce qu'elle ne se propose rien. Elle n'anticipe pas sur l'arrivée, elle cherche l'inconnu, elle se porte vers ce que, au but d'une intention même, la détermination intentionnelle médiatisera d'imprévisible. Si l'on appelle *tirer*, voir la cible, et *viser*, la chercher, l'intention tire, mais, pour que le moi tire, il faut qu'il ait visé, et l'on commence par viser dans le vague. Pour un intellectualisme abstrait qui réduit l'existence mentale à ce qu'elle contient de déterminé, il n'y a que des intentions. L'expérience de l'esprit nous force à reconnaître qu'en toutes nos actions, prises avec la totalité de leur référence au moi, la recherche du préalablement connu ne vaut que par sa connexion avec l'inconnu. L'homme qui a l'intention de prendre le train vise le bonheur que lui donnera le voyage ; celui qui travaille pour s'enrichir ne se propose pas de gagner une certaine somme et mourir ou détruire son gain, il en escompte une vie pressentie de plaisirs

et de sécurité. Par l'intention le moi se porte vers du fini ; c'est vers l'infini, étalé devant nous comme une mer, que la visée nous embarque. Comme aucun fini ne peut être la raison dernière de l'infini, mais au contraire lui est subordonné, c'est l'intention qui est pour la visée, et non l'inverse.

La visée, ainsi opposée à l'intention, vient de plus profondément qu'elle. Sa source est dans ce que le moi comporte encore d'inanalysé, dans son intimité mystérieuse, elle émane de l'essor, prolonge nos préférences fondamentales. Avant qu'elle se soit exprimée par des intentions et des actes qui permettent de la deviner, la visée nous oriente sans que nous le sachions. A l'autre extrémité de l'action morale, elle va plus loin que les déterminations. Ce qu'elle rêve, c'est essentiellement une certaine modalité de l'existence, soit propre à nous-même, soit commune à plusieurs ou à tous. Ainsi en tant que la visée relie le moi, avant qu'il se détermine, et l'existence, après les déterminations, la visée peut être dite émotionnelle. Elle nous entraîne, non à penser ceci ou cela, mais à vivre d'une certaine manière, qui peut être au reste une vie intellectuelle.

Parmi les visées il faut distinguer entre les *visées électives* et la visée suprême. C'est par une visée préférée à d'autres, mais subordonnée à la visée plénière qu'un homme se voue à la vie de marin ou préfère une carrière sédentaire et studieuse. Nous savons que, dans toutes nos délibérations, il y a une préférence indéfinissable qui domine tout. On peut faire la liste des raisons pour et des raisons contre un projet de carrière ou de mariage, cette liste n'est jamais un total, car ces raisons sont hétérogènes ; et ce ne sont que quelques motifs ou quelques mobiles parmi d'autres, de sorte qu'elles paraissent moins des titres de décision que des extraits d'une perspective, qui les oriente, tout en leur faisant leur signification de valeur. « Elle est faite pour moi et elle m'élèvera à une vie supérieure », voilà ce que pense l'homme qui se décide, de la carrière ou de la femme pour laquelle il se décide.

C'est reconnaître, non seulement qu'il vit pour une certaine valeur sur laquelle s'ouvre sa visée élective, c'est aussi avouer que cette visée comme toutes les autres débouche, pour ainsi dire à l'infini, dans une visée suprême.

La *visée suprême*, dont toutes les autres ne sont que des émanations, ne peut donner lieu à une hésitation. Nous sommes, à quelque degré que ce soit, des esprits. Un esprit ne peut viser ce qui le supprimerait, ce en quoi il se perdrait, où il ne serait plus du tout. Il ne peut donc viser que l'esprit élevé au delà de tout ce qui le limite, suivant quelque dimension que ce soit, bref l'Esprit absolu, dont toute valeur spirituelle doit nous donner quelque participation, si elle ne peut être une valeur qu'en nous reliant à plus que nous. Encore cet Esprit suprême n'*est*-il, au plein sens du mot qui signifie *exister consciemment*, que pour soi. Ce n'est donc que le mode suivant lequel nous pouvons nous l'assimiler, en le restreignant à notre mesure, que la visée suprême peut se proposer. Ce que nous devons par suite lui reconnaître comme ambition, c'est le moi singulier, le soi du moi, cette condition supérieure et d'ailleurs mythique, sinon dans ses degrés, où tel moi serait sans entrave et sans impureté. D'un mot la visée suprême ne consiste plus à chercher quelque chose, comme font les intentions, à chercher des épreuves de la valeur, comme font les visées électives, elle *consiste pour le moi à se chercher* ; mais comme ce soi serait vide sans la matière des autres valeurs, la visée suprême doit émettre les visées subordonnées et les intentions qui nous tournent vers les valeurs et les déterminations

La philosophie morale de Malebranche est construite suivant cette donnée existentielle (*Recherche de la vérité*, liv. IV, chap. I^er^, § 2) : Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui. Comme l'amour de Dieu pour lui-même doit s'étendre à ses créatures et que cet amour de Dieu pour nous doit lui revenir par notre inclination pour lui, celle-ci doit se subdiviser suivant nos objets donnés, à savoir en inclinations naturelles pour le bien, pour « la conservation de notre être et de notre bonheur », pour les autres créatures (§ 4). Le péché consiste à arrêter sur un objet fini des inclinations orientées vers Dieu.

La philosophie contemporaine a développé souvent le thème que la personne

ne peut atteindre à sa propre valeur qu'en participant des valeurs qui lui sont supérieures :

W. STERN (*Wertphilosophie*, chap. XIII : « Das Ich une die Werte ») condamne la Ver-Ichung par laquelle le moi prétend se faire der einzige Urwert (p. 343) et l'Ent-Ichung dans laquelle un Nicht-Ich devient la valeur du moi (p. 346). L'introception les transcende toutes deux ; elle supprime la divergence de l'objectivité et de la subjectivité dans la personne : elle y unit le Zentrowert et les Exzentrowerte (p. 353).

N. BERDIAEFF *(De la destination de l'homme)* écrit, p. 80 : « La personne... représente... une valeur absolue et suprême, mais elle n'existe qu'à la condition que les valeurs supra-personnelles existent elles-mêmes ». L'amour de soi n'est pas l'amour-propre.

La moralité est partout dans notre manière de nous comporter à l'égard de nos visées. Suivant que nous consentons plus ou moins à telle perspective, nous favorisons telle visée élective, en écartons d'autres, servons ou obscurcissons la visée suprême. La visée nous emporterait vers son but si rien n'en contrariait le succès ; mais notre vie est semée d'obstacles, qui entravent l'influence de notre visée sur nous. Dès lors notre travail et notre responsabilité sont engagés ; et de là sont possibles bien des issues, qui se laissent réduire à deux. L'une est la docilité envers la valeur absolue elle-même ; l'autre est la passion. Que sous une pesée exagérée de la situation, par exemple par les conditions organiques d'un besoin, un effet de l'action d'autrui ou même une impulsion du moi, il se trouve qu'une détermination s'impose à notre conduite de telle sorte que la valeur particulière d'une visée soit traitée comme si elle était la valeur absolue que se propose la visée suprême, cette valeur abusivement déifiée devient l'inspiratrice d'une passion. Cette passion nous fait dévier. Dans la santé morale, *diligit suum quisque valorem* parce que cette valeur y est traversée par la visée de la valeur absolue, la visée suprême ; dans la passion au contraire, *trahit sua quemque voluptas*, parce que l'attrait y est corrompu dans le désir partial. Qu'il soit souvent difficile de faire, au cours de la vie, la distinction des deux issues, c'est ce qui va engendrer la recherche morale.

En tant que les intentions et la visée non seulement indiquent les voies qui s'ouvrent devant l'activité du moi, mais l'y engagent à la manière d'une invitation qui stimule par la représentation du bien elles concourent dans « l'intui-

tion volitive » : cf. G. GURVITCH, *Morale théorique et Science des Mœurs* (Paris, Alcan, 1937), p. 51 : où l'intuition volitive est présentée comme « intensifiant » et « renforçant » l'activité. Nous avons déjà (cf. p. 597) marqué que la volonté n'est morale qu'à la condition de n'être pas seulement entraînée, mais de rester voulante : ou bien le moi ne serait qu'un lieu, un espace battu par les vents.

La bonne volonté. — En fonction de ces considérations, la bonne volonté est la disposition de l'esprit à conformer ses intentions à la visée suprême de la valeur absolue. Elle commence la volonté, mais ne suffit pas à l'achever ; car le propre de la volition complète est de la faire aboutir dans des volitions, dans des actes déterminés, c'est-à-dire d'engendrer et de réaliser des intentions. La bonne volonté doit se parfaire dans la volonté bonne, c'est-à-dire objectivement bienfaisante. C'est pourquoi la bonne volonté paraît à la fois indispensable, comme origine de la moralité, mais souvent aussi débile et décevante. Celui qui n'a que la bonne volonté est un faible ; il faudra que toute la vie morale, laborieusement et quelquefois dangereusement poursuivie, confère à l'intention une réalité qui lui manque d'abord.

III. — LA RECHERCHE MORALE

Puisque les intentions et la visée ne peuvent parvenir à leur accomplissement que par le concours et l'opération de la bonne volonté, c'est la recherche qui doit constituer la plus grande partie de la vie morale. Le courage d'affronter les problèmes doit se poursuivre dans celui d'en chercher la solution. Dans tous les domaines la valeur se donne d'abord à nous d'une manière immanente. Le courage est bien une valeur, car nous ne sommes pas entièrement les maîtres de suppléer à son défaut ; mais, quand il nous est donné, nous devons l'utiliser pour aller au bien. De même la curiosité est nécessaire à la quête du savoir, le désir à celle de la beauté, la prière à l'amour. Mais pour que le courage devienne bon, comme la curiosité, exploratrice ou inventive, comme la prière, exaucée, et le désir, comblé, il faudra qu'une valeur reçue s'ajoute à la valeur initialement octroyée : à la pensée la vérité, au désir la beauté, à la ferveur l'amour, enfin, pour ce qui nous concerne ici, à la recherche morale le bien. Celle-ci s'étale donc, *comme une vie de médiation*, entre le courage et le bien ; en se fondant ils formeront la vertu, condition acquise de la conscience et supérieure à sa condition originelle.

C'est comme une étude de la recherche morale que s'est définie la philosophie morale de *Frédéric Rauh (1861-1909)* : il fut professeur à l'Ecole Normale Supérieure en 1901, puis à la Sorbonne, et c'est au cours de ces deux enseignements qu'il fit les cours recueillis dans *Etudes de Morale* (1911).

Pour la bibl. de l'œuvre de Rauh, cf. ci-dessus, p. 75.

On trouvera les principes de sa conception de la recherche morale dans l'*Expérience morale* (Paris, Alcan), un résumé de ces principes dans sa communication à la *Société franç. de Philosophie*, du 28 octobre 1903 (cf. dans le *Bulletin*, janv. 1904, *La Morale comme technique indépendante*), enfin des applications de cette expérimentation morale dans les cours sur *la Patrie* et *la Justice*, publiés dans les *Etudes de Morale*. Ces exposés imprimés n'ont pu conserver la vie de la recherche comme elle était éprouvée et manifestée par Rauh.

Une schématisation de l'expérience morale pour Rauh a été faite par G. GURVITCH, dans *L'Expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit* (Paris, Pedone, 1935), pp. 33-44 et, de façon plus réduite, dans *Morale théorique et Science des Mœurs* (Nouv. Ency. Phil., Alcan, 1937), chap. III, 1re sect., pp. 130-144.

On doit essentiellement distinguer trois temps dans la recherche morale comme l'entend Rauh :

1° Le premier est une *libération*, une purgation. Elle consiste à écarter tout ce qui peut fausser la recherche morale en lui faisant perdre son autonomie : ce peuvent être soit des principes auxquels on se soumet par une sujétion partiale, soit un donné qu'on se contente de maintenir et défendre sans en estimer la valeur, soit encore un idéal qu'on n'éprouve pas. Dans le premier cas, on prétend déduire sa conduite ; mais on est la dupe du sophisme inhérent au passage de l'indéterminé au déterminé, parce que l'on méconnaît que le principe par lequel on voudrait justifier telle action déterminée en fonderait aussi bien beaucoup d'autres. Ainsi, on ne peut légitimement autoriser aucune forme sociale à l'envi des autres à partir de l'idée générale de société. Par réaction contre ce préjugé intellectualiste, on peut tomber dans le travers opposé, qui est la ratification du fait parce que c'est un fait. Mais s'il est vrai que l'action doit « prendre la suite », il l'est aussi qu'elle ne doit pas « adorer la trace de ses pas ». Le temps impose à la vie morale sa relativité ; le passé ne doit pas peser sur l'avenir, l'éternel sur le présent. La conviction morale n'est pas une généralité ; c'est une actualité. De même l'idéal vaut, à raison de son pouvoir éventuel de s'insérer dans les événements ; cela suppose une mise au point et une épreuve qui exigent sa confrontation avec le milieu où nous sommes. Des « consciences qui comptent » se sont délivrées de tout ce qui corromprait le sentiment de l'autonomie morale. De même que le savant se défie de l'*a priori* et de l'hypothétique, comme du fait, pour trouver dans sa recherche la source de son succès, l'honnête homme attend de son action même la révélation de son droit ;

2° Cette *catharsis* ne peut être que préparatoire ; elle fait place à *l'enquête*. Celle-ci est d'abord requise parce que toute action est située et datée. Elle ne peut donc s'abstraire des conditions d'où elle se dégage et de celles où elle va s'insérer. Pouvait-on, en 1903, s'interroger sur la conduite à tenir en France dans les problèmes relatifs à la patrie sans examiner l'état de la question d'Alsace-Lorraine, connaître les sentiments des Français annexés, leur sort, leurs pensées ? Peut-on prononcer sur la légitimité d'une grève sans s'enquérir de la condition des ouvriers qui la font, savoir s'ils souffrent ou non ? Engageons-nous donc dans l'enquête et voyons sur quoi elle doit porter :

a) c'est d'abord sur les conditions historiques de la formation d'un milieu social. Il ne sera sans doute pas nécessaire de remonter très haut et il ne faudra pas procéder sans discernement. Encore est-il vrai que la sociologie ne peut pas supprimer l'histoire et que si certains débats ne peuvent se comprendre que par l'influence d'un passé plus ou moins proche, il faudra bien en tenir compte ;

b) on passera alors par analyse aux conditions sociologiques des phénomènes considérés. — La sociologie n'est pas non plus autorisée à remplacer la morale, car l'action ne se réduit pas à la connaissance. Autre chose est la théorie du salariat qui cherche à en définir les conditions, autre chose son approbation ou sa condamnation morale. Il n'en résulte pas, cependant, que le jugement moral puisse se passer de la connaissance. Car il faut bien savoir si ce que nous jugeons juste est possible, si ce que nous jugeons injuste n'est pas nécessaire ; ou plus exactement ce qu'il y a de nécessaire ou non, pour tourner la réalité dans le sens que la moralité requiert Pour une action bien faite une statistique sera éventuellement plus précieuse qu'une exhortation ;

c) encore demeurerait-on dans le passé ou dans l'éternel si l'on n'ajoutait pas aux enseignements de l'histoire et de la science sociale la considération de ce qui est en train de se faire autour de nous. Dans le présent, l'avenir est naissant et c'est dans l'avenir que se développera l'action que notre réflexion commence aujourd'hui. Que sera cet avenir ou que serait-il sans nous ? Pour le pressentir, il faut sympathiser avec ce qui se fait. Dans des brochures, dans des journaux, dans des entretiens, on découvrira les commencements en train de s'esquisser, les initia-

tives des « consciences compétentes », celles qui, au cœur des mouvements de groupes, soit les réfléchissent, soit les mènent ;

3° Cette documentation, si fine et si poussée soit-elle, ne peut décider pour nous. L'honnête homme n'est pas l'esclave de ce qu'il sait, il réagit. Ce qui s'esquisse autour de lui peut recevoir son secours ou son opposition, il doit en décider. Comment cette *décision* se localisera-t-elle sur le meilleur parti ? D'abord par l'effet de son information il ne tentera pas l'impossible ; et même cette information l'amènera-t-elle à préciser ses projets. Il en résulte que deux hommes originairement opposés de principes, de conditions sociales, de caractères, par exemple un conservateur et un révolutionnaire, devront se rapprocher et peut-être aboutir à une décision commune, l'un en se disant que cela ne peut être évité, l'autre en reconnaissant que c'est tout le possible. Par la convergence de ces mouvements il se dégagera un parti, le plus propre à intégrer les données recueillies et à satisfaire les tendances ressenties ; par l'irrésistibilité avec laquelle il se proposera à nous, il se trouvera éveiller en nous *le sentiment de* sa *rationalité*. Ainsi encore, le savant à la fin de son travail expérimental débouche sur la vérité cherchée : il n'aurait pu l'obtenir ni par déduction, ni par constatation pures et l'avenir du progrès scientifique la retouchera.

On voit que c'est par analogie avec la recherche scientifique que Rauh, en tenant compte des différences propres à toutes les *activités spéciales*, décrit ce que doit être la recherche morale. On trouvera le dernier témoignage de la pensée de Rauh dans cette direction vers le pluralisme dans la communication sur l'*Idée d'expérience* au Congrès intern. de Heidelberg (*Rev. Méta. Mor.*, 1908, pp. 871-881).

Critique. — Ce résumé trahit la vie confiante et généreuse qui animait la pensée morale de Rauh. — Elle appelle les réflexions suivantes :

1° A la manière dont Rauh a appliqué sa technique de recherche, elle lui a servi surtout à déterminer sa conduite politique et sociale. Il est évident que, pour lui, l'action morale n'est que l'action sociale, accompagnée d'une réflexion ininterrompue sur ses voies et ses fins. Mais il a marqué éventuellement que sa méthode pourrait servir à la poursuite d'autres valeurs morales, même intimes ; et son pluralisme croissant, lié au sentiment du droit absolu de la conscience honnête à prononcer sur sa vocation, ne pouvait que renforcer cette conclusion. Ce que sa pensée morale condamne, ce sont seulement les conduites mécaniques et aveugles ;

2° Précisément parce que cette technique diminue l'importance des facteurs de stabilité dans la vie morale et laisse la plus grande place, non seulement à la diversité individuelle, mais à la nouveauté du temps, il n'est pas difficile de se représenter qu'un égoïsme, intelligent, raffiné, mais obstinément fidèle à lui-même, pourrait s'autoriser de la manière de Rauh en parvenant à des conclusions moralement blâmables. Le risque de la technique de Rauh est l'impressionnisme ; et, avec un peu de recul, on voit dans les applications mêmes qu'il en a faites qu'elle aboutit à privilégier le moment où elle s'applique par rapport aux directions profondes de l'esprit. En sacrifiant le durable au passager, elle compromet cette destination de la morale qui est de protéger contre les impulsions ;

3° En même temps qu'elle tourne l'agent vers le momentané, elle le tourne vers le dehors. Elle est extraversive et, même dans la direction choisie par Rauh, elle détourne l'agent de penser à lui-même. Ce qu'il devient par son action, si elle l'améliore ou non, est un souci refoulé par celui de son efficacité « sociale » ;

4° Or, c'est précisément à cette préoccupation de l'éternel et du profond que la métaphysique est faite pour répondre. A méconnaître l'importance des principes, de la culture intime, des sentiments, de la réflexion sur l'absolu, le moi se fait superficiel et esthétique. Ecarter la réflexion philosophique par la médiation de laquelle le moi empirique est subordonné au moi de valeur, c'est écarter ce qui précisément leste et assure la conscience morale. Bonne pour empêcher de perdre le contact avec l'objet dans son historicité, la manière de Rauh se phénoméniserait si elle n'était pas compensée par la double méditation de l'universel abstrait et concret.

Cf. dans la discussion à la Soc. fr. de Phil., rapportée dans le *Bull.* de janv. 1904, les objections de Darlu et Halévy.

Un personnalisme qui ne doit, ni omettre la considération des conditions objectives sans laquelle la personne ne serait qu'un sujet, ni celle de l'intimité sans laquelle il n'y aurait plus qu'une chose, doit représenter la recherche morale comme une circulation entre ce qui revient à l'étude de l'extérieur et ce qui relève de la vocation du moi. C'est dans cet esprit que nous allons indiquer quelques-unes des étapes de la recherche morale :

1. L'INCOHÉRENCE INITIALE. — Puisque la conscience en tant qu'elle est donnée à elle-même est un tumulte de contradictions intérieures, la recherche part de l'asystématicité. Elle est sans cesse menacée par le désarroi ; et le besoin de morale naît en elle du souci d'organiser ses actions. L'homme commence par ressentir le danger de capituler devant une impulsion qui sera démentie tout à l'heure par une autre, et, dans la mesure où il le peut, il amorce leur coordination. Il deviendrait égoïste s'il s'arrêtait en route et restreignait sa recherche de la valeur aux satisfactions de l'amour-propre. Il atteindra au désintéressement quand, par un élargissement progressif, il arrivera à se supposer au-dessus du monde entier, comme il suppose Dieu, et précisément se souciera d'organiser toutes choses comme il le ferait si lui-même, en tant que moi empirique, n'était qu'un membre sans privilège de la république des esprits. Ne pouvant y arriver, il restera honnête homme tant qu'il gardera la visée qui y tend comme la direction de sa recherche. Jusqu'à ce que cette incohérence initiale commence à s'organiser en lui, il sera jeune ; car ce qui fait la jeunesse, au sens négatif du mot, c'est précisément cette impression d'être encore égaré dans les choses avec le désir de sortir de cette indécision. Positivement c'est la volonté d'y réussir : en ce sens la jeunesse peut être perpétuelle.

2. LA RÉFLEXION SUR LA SITUATION. — Ce qui permet cette sortie, c'est d'abord le retour du moi sur ce qu'il a et ce qu'il est. Chacun de nous s'éveille à la vie morale dans une situation qu'il n'a pas faite. Tout homme se trouve un siècle, un pays, une

famille, une fortune, un caractère qu'il ne se souvient pas d'avoir choisis. Ce sont ces conditions qu'exploitent le physiologisme, le sociologisme pour réduire l'homme à la nature ou à la société ; mais, par cette réduction, ils font de la moralité une passivité. Or au contraire c'est par la réaction de l'homme sur cette situation de départ que la liberté se manifeste. Il accepte, déplore, critique, suivant les cas, ces données, éventuellement s'irrite contre elles, proteste. Rien de tout cela ne fait que la situation de départ ne se soit d'abord imposée à lui ; et la sagesse consiste dès le début à la ratifier, puis à en chercher la meilleure utilisation.

Dans cette utilisation la conscience manifeste tout de suite ce trait de sa nature qu'elle oppose l'être et le devoir-être. Cette opposition, comme toute autre, peut être prise par un bout ou par l'autre. *On peut partir du donné ou partir de l'idéal.* La première manière est réaliste, on pourrait la dire anglaise. Elle prend la suite de l'empiricité, résout les problèmes quand ils attirent l'attention, leur donne des solutions par compensation de considérants antithétiques, sans souci d'une vue d'ensemble, ni surtout d'une systématisation logique des solutions. Cette politique adapte heureusement l'action à la diversité du réel ; mais elle risque d'abaisser la conscience à la condition d'usufruitière, n'est guère prévoyante, expose à des surprises. La manière idéaliste, souvent française, consiste au contraire à procéder de l'idéal au donné. Elle réagit à des contradictions intellectuelles plus que pratiques. Elle est généreuse, parce qu'elle tend à l'élévation du réel, mais expose au risque de gaspiller beaucoup de moyens pour des fins, définitivement ou momentanément, irréalisables. La sagesse est évidemment de compenser ces deux méthodes l'une par l'autre et de circuler du donné à l'idéal, puis de l'idéal au donné, pour ne rien faire que de souhaitable et d'opportun. En tout cas la moralité n'est ni cette indifférence à la valeur qui consiste à ne pas agir, ni un fanatisme qui sacrifie la valeur de l'être à celle du devoir-être, comme font ces conquérants qui répandent autour

d'eux la dévastation et la mort, en même temps qu'ils épuisent le peuple assez peu clairvoyant pour se faire leur instrument.

Par la réflexion sur la situation, chacun verra ce qu'il est, quelles aptitudes peuvent le servir, quels défauts il doit corriger. Les contradictions objectives lui proposeront les problèmes dont il doit, ou au moins peut chercher la solution ; les contradictions intimes, en lui faisant reconnaître ses tendances, commenceront à l'orienter vers sa vocation. L'idéal de vie morale n'est pas l'assimilation identitaire des hommes, il consisterait plutôt dans la multiplication de leurs différences ; mais évidemment en vue de la création d'un concours, d'une coopération spirituelle qui, dans l'ordre de l'action, se manifeste par une collaboration. La réflexion la plus intime sur la situation doit donc conduire à la connaissance de soi.

3. La connaissance de soi. — Il convient de distinguer avec soin les deux aspects de la connaissance de soi, suivant qu'elle est rétroversive ou proversive, porte sur le rapport entre le moi et sa nature, ce qu'il est, sa détermination empirique ou sur le rapport entre lui et ce qu'il doit être, sa destination.

La première comporte deux degrés. Au plus poussé, c'est une *introspection*. L'introspection, que nous ne confondrons pas avec l'introversion, est en somme une observation comparable à l'observation physique, externe, en ce qu'elle porte sur des déterminations naturelles ; mais celles que l'introspection cherche, ce ne sont pas celles qui, derrière les perceptions, appartiennent à la nature extra-organique, ce sont au contraire celles qui, au delà des événements offerts à la conscience par la coenesthésie, agissent dans le corps et du corps. Par l'introspection, le moi décèle sa nature congénitale, c'est-à-dire les conditions organiques de ses possibilités. Au plus concret, l'introspection, en collaboration avec l'étude de notre activité objective, fera connaître, avec le caractère, les habitudes, comme telles acquises, qui s'y ajoutent pour former la trame de la personnalité.

Sur l'importance de la considération du caractère pour la connaissance et l'utilisation de soi, on ne saurait trop insister. Au discernement du caractère peuvent contribuer éventuellement les études par tests, mais la plupart du temps ces études renseignent sur des aptitudes professionnelles plus que sur la nature individuelle du sujet ; elles relèvent donc dans leurs applications plus de la morale appliquée que de la morale générale.

Au contraire, une bonne typologie, à condition d'être utilisée avec tact, pour aider à une intuition plutôt que comme un savoir scientifique, peut rendre des services précieux. La classification de l'école de Groningue a eu l'avantage de condenser et de préciser les données éparses dans beaucoup de classifications antérieures des caractères. Sa référence à des biographies l'a rapprochée du concret. Sur cette typologie dont le principal représentant a été G. Heymans, cf. de G. HEYMANS, *La Psychologie des femmes*, trad. fr., *Introduction* (Paris, Alcan, 1925) ; R. LE SENNE, *Le Mensonge et le caractère* (Paris, Alcan, 1931). Sur son application à la morale, cf. G. HEYMANS, *Einführung in die Ethik* (Leipzig, Barth, 2e éd., 1922), notamment pp. 65-80. Pour l'exposé de la philos. de Heymans, cf. T. J. C. GERRITSEN, *La Philosophie de Heymans* (Paris, Alcan, 1938).

La connaissance de son caractère avertira un « nerveux » qu'il a à se méfier de sa tendance à déformer, « le sentimental » qu'il est exposé à exagérer le scrupule ou la méditation de sa coenesthésie, et ainsi de suite. Il vient toujours un moment où la morale ne doit pas se contenter de légiférer pour l'homme en général, mais tenir compte des différences profondes entre les individus.

Il ne résulte pas de ce qu'on doit attribuer une grande importance à la considération du caractère que l'on doive se livrer au déterminisme et méconnaître que la moralité ne consiste pas dans le caractère, mais dans la réaction du moi, supérieur au caractère, sur celui-ci, soit pour choisir comment l'utiliser, soit pour remédier à ses défectuosités. C'est ce qui fait l'intérêt de l'*Individualpsychologie* d'ADLER : de lui a été trad. en fr. *Le Tempérament nerveux* (Paris, Payot), qui a montré que souvent par « revendication », le moi cherche son développement, non dans le sens de ses aptitudes, conditionnées par sa nature, mais au contraire dans celui de ses défauts qu'à la suite d'échecs il a reconnus et cherche à combler.

Il faut ajouter que le caractère n'est pas uniflé et que de ses contradictions naissent des problèmes que le moi doit aussi résoudre. Il ne le peut qu'en inventant, ce qui transcende nécessairement le déterminisme du caractère.

Sur le caractère et l'action, cf. A. SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, trad. Reinach, pp. 97-118 : l'acte résulte nécessairement du caractère et du motif : invariabilité et innéité du caractère.

H. BRADLEY, *Ethical Studies*, notes à l'essai I : pp. 50-55, Character, how far fixed. Discute Schop. Le caractère n'est que relativement fixé ; de plus, le principe « mêmes caractère et excitation, même acte » ne couvre qu'une part des faits ; nous ne pouvons épuiser aucune situation théoriquement, de sorte qu'il faut admettre la maxime religieuse qu'aucun homme ne doit être tenu pour perdu.

En deçà de l'introspection et généralement de la connaissance objective de soi est *la jouissance* quasi *artistique de soi-même* : c'est une connaissance particulièrement orientée, non plus vers les généralités communes à divers esprits, mais au contraire vers la singularité de celui qui poursuit la recherche. Qu'a fait Montaigne sinon de se complaire en Montaigne, même lorsqu'il retrouvait en lui des traits de « l'humaine nature » ? Propre à affiner le sentiment de la diversité des personnes en révélant au moi sa propre originalité, cette manière de se connaître devient bien vite sus-

pecte de détourner la conscience morale de cette destination de bienfaisance à laquelle la représentation du bien doit l'inviter pour la délivrer de l'amour-propre.

On s'en gardera par les deux modes proversifs, tendus vers le devoir-être, de la connaissance de soi. Ils composent l'*examen de conscience* qui consiste essentiellement à discriminer ce qui doit être approuvé ou réprouvé en nous. L'examen de conscience est proprement *moral* quand il porte sur la valeur des intentions, directement tournées vers l'action ; il devient *religieux* quand ce sont nos tendances qui sont les objets de cette évaluation réflexive. Au cours du dédoublement qui se fait dans l'esprit entre le moi de valeur et le moi empirique, le moi n'est plus considéré dans sa nature, mais il est confronté avec un modèle de soi, pressenti, sinon déterminé. Ce que la vérité est à la connaissance rétroversive et objective, la sincérité l'est à l'estimation de soi.

Dans *Ascetik als Anhang zur Moral* (1798), Nachgelassene Werke III, FICHTE fait de la réflexion le moyen de corriger éventuellement l'obscurcissement de la conscience morale. Elle doit, à la fois, restituer la domination de la Liberté sur les associations qui ont mécanisé notre conduite et favoriser celles qui unissent l'idée du Devoir aux devoirs particuliers, comme le veut la destination souverainement pratique de la conscience (cf. Xavier LÉON, *Phil. de Fichte*, pp. 285-7).

4. LE TÂTONNEMENT MORAL. — Où nous pouvons disposer d'une méthode, notre action est assurée ; mais la méthode est de l'ordre de l'applicqtion : elle suppose une situation préalablement définie et invariable. Au contraire la moralité est de l'ordre de l'invention : elle est ce qu'il y a d'invention dans toute activité. Avant l'administration est l'exploration : la moralité est une aventure, la meilleure aventure. Elle a pour but d'inventer de bonnes actions : elle requiert donc le tâtonnement, méthode sans méthode de la vie, qui n'a d'abord qu'une conviction, c'est qu'elle doit survivre et croître.

Le tâtonnement fait flèche de tout bois. En lui d'abord jouent des principes, non plus ordonnés, comme dans une table, mais au hasard de l'occasion et du besoin. Il est vrai, comme l'a montré

Rauh, qu'ils ne suffisent pas à déterminer l'action, car c'est leur indétermination relative qui fait leur généralité. Mais de ce qu'ils n'y suffisent pas, ce serait faire le sophisme opposé que de conclure qu'ils n'y contribuent pas. C'est la moralité qui seule peut prononcer sur leur emploi. Si la liberté est le premier et le dernier mot sur l'esprit, tout y est ambigu, la raison, qui est la pensée et l'action par les principes, comme le reste. Elle devient détestable quand elle est la direction d'une passion abstraite, d'une « passion sèche », a écrit Sainte-Beuve, en marquant que les fanatismes abstraits menacent la maturité plus que la jeunesse qui n'a pas le souci d'être « logique » ; elle devient au contraire excellente quand elle compose un concours harmonieux et opportun de principes et de données qualitatives suivant une visée ouverte sur l'infini et indiquant une perspective de valeur, dont on peut dire que la raison est alors la forme intellectualisée.

Ces principes ne peuvent faire que des trajectoires ; tout au plus amorcent-ils des mouvements. Il faut une mobilisation d'énergie relativement indépendante d'eux pour ajouter, aux petits élans dont ils sont les commencements, la puissance indispensable à une action persévérante et constructrice. Le principe pratique est la première forme du devoir ; mais nul devoir ne devient le tracé d'un courage, si quelque amour n'intervient pour lui conférer son énergie. Encore faut-il que cet amour soit l'amour de ce que nous devons aimer. En nous, et surtout au début de la recherche morale, l'amour est mêlé de flatterie : il est pour une part une complaisance envers des tendances, qui devraient être refoulées ou dissipées, au lieu d'être un dévouement à ce qui est digne d'être aimé. Ce ne sera donc que par un tri affectif, comparable au tri intellectuel des objets fondés ou illusoires, que peu à peu le tâtonnement dégagera et orientera les forces avec lesquelles nous nous engagerons dans nos entreprises. Ainsi l'amour de la patrie est un mobile puissant pour élever l'individu au-dessus de ses intérêts égoïstes ; mais il ne faut pas qu'il devienne le fanatisme d'un

État qui, au lieu d'enrichir la patrie de tout ce que peuvent donner les autres valeurs, en fait la puissance uniquement matérielle d'une domination beaucoup plus destructrice que créatrice.

Le succès de ce tâtonnement ne sera possible que par *une compensation* alternante *de l'esprit créateur et de l'esprit critique*. Celui-là, dans cette oscillation, sera toujours premier et dernier. Il faut avoir posé une affirmation et une action pour en pouvoir faire l'examen critique et cet examen ne peut avoir pour fin que de préparer une création nouvelle. Mais, au lieu d'engendrer un effet bienfaisant, l'action, si la surveillance de soi n'accompagnait l'entreprise, ne tarderait pas à se perdre dans la passion. Voltaire a défini l'art un « enthousiasme rationnel » : l'expression peut surprendre par le heurt des mots qu'elle accouple et elle convient mieux à Eschyle qu'à Voltaire ; il n'en est pas moins vrai que la création artistique n'est possible que par une union heureuse, mais difficile, de lucidité froide et d'ardente allégresse : par là elle ressemble à toutes les entreprises morales.

L'effort. — Puisque c'est l'obstacle qui provoque la réflexion morale et la contradiction intime qui l'anime, il n'est pas à présumer que l'effort puisse jamais cesser d'être la péripétie essentielle de la conscience morale. C'est où l'effort apparaît que la morale cesse d'être une prédication pour devenir l'action de quelqu'un : il est la qualité proprement éthique et, comme partout, la qualité fait ici passer de la possibilité conçue à l'actualisation réelle. Il n'y a donc qu'à ratifier les lieux communs sur l'effort et son importance pour la moralité.

Cf. Renouvier, *Sci. de la Mor.* : sur le « travail » comme effort sur soi, t. I, p. 135 ; qu'on peut confondre travail et devoir, I, p. 136.

Encore convient-il de ne pas oublier deux considérations :

1. La volonté ne tire rien de rien. L'effort suppose une énergie préalable : on peut le définir l'accélération d'une mobilisation intérieure de l'énergie puisée par l'esprit dans le corps. Cette accé-

lération est une résultante : elle comporte d'une part une accélération négative, le ralentissement imposé par une résistance extrinsèque ou organique à notre action ; d'autre part une accélération positive, la plus forte, si l'effort réussit si peu que ce soit, qui est un accroissement de débit dans l'actualisation de notre énergie potentielle, comme la volonté parvient à la produire au moyen de représentations motrices. Les axes des énergies ainsi rassemblées sont, au sens le plus large du mot, des intérêts, l'un ou les uns freinant, l'autre ou les autres les entraînant. L'effort les suppose donc ; il est leur relation mobile : il lui faut des tendances, des sentiments, des idées, tout un contenu mental qui résulte pour une part de notre nature congénitale, plus ou moins bien douée, mais aussi d'une éducation préalable par laquelle tout a été préparé en vue de l'effort possible. Cette éducation positive ne pouvait résulter d'une philosophie négative.

2. Si l'effort n'est pas destiné à être vaincu, il n'en suit pas qu'il lui suffise de vaincre pour être moral. L'effort peut être maladroit et néfaste ; beaucoup d'efforts peuvent être dépensés pour des causes vaines ou même criminelles. L'obstination, la témérité, l'entêtement comportent des aspects par lesquels ils ont besoin de l'effort, comme d'autres par lesquels ils consistent à céder à un entraînement passionnel. C'est ici que l'ascétisme trouve sa limite. Rien n'est plus triste que la morale séparée de la valeur ; et de même que le sacrifice égaré, le sacrifice pour rien, ou pour le mal, est le scandale de la morale, la persévérance dans l'erreur et le pire est la perversion de l'effort. C'est pourquoi la réflexion et la critique doivent maintenir l'effort dans la voie où il sera positif : elles évitent l'effort aveugle, celui qui ne tient pas compte des conditions de sa possibilité, l'effort brutal, celui que le sentiment de la singularité des situations n'affine plus, l'effort haineux qui, en opposant un amour où il puise sa force aux autres valeurs, en fait l'énergie d'un crime.

De ces deux considérations complémentaires on peut conclure

que la valeur propre de l'effort, c'est *moins d'imposer l'action à la réalité que de l'y amorcer*. L'effort est fait pour lancer, et au besoin naturellement pour relancer l'activité. Nous devons faire effort pour apprendre ce qui ne nous intéresse pas si c'est indispensable, mais c'est en vue d'arriver à ce niveau où cela nous intéressera ; nous devons faire effort pour acquérir des sentiments et des instruments, mais c'est avec la confiance qu'ils finiront par nous porter. On pourrait dire que l'effort est essentiellement la médiation par laquelle la volonté allume l'essor. Une petite action en met en mouvement de grandes, qui viennent de plus profondément que de l'effort, de ces couches intimes et comme sous-marines de sentiments dont l'effort déjà a reçu sa puissance. L'effort heureux est celui qui éveille ou concentre des forces spirituelles jusque-là endormies ou dispersées ; mais plus vite il est heureux, plus tôt il débouche dans une abondance intérieure où il n'est plus besoin d'effort. La personnalité commence bien, comme l'a vu Biran dans le rapport entre la résistance du non-moi et l'action du moi ; mais elle ne s'y arrête pas. Si, sous réserve de sa philosophie finale, Biran l'y a retenue, c'est par l'effet d'une dépression devenue plus profonde pendant qu'il avançait en âge ; mais cet abandon fâcheux à un trait de sa nature est une faiblesse. La personnalité ne consiste pas dans l'impuissance et l'effort n'est pas fait pour y enfermer. Elle s'accomplit quand l'effort finit par se fondre dans le triomphe de la conscience, soulevée, par les forces que l'effort a ameutées, dans une action aisée et bienfaisante. La puissance du négatif est domestiquée. Issue de la contradiction intérieure, l'obligation, trajectoire de l'effort, a pivoté sur l'obstacle, et elle finit par se perdre dans la joie de l'invention.

Bibliographie. — Tout ce problème de la relation entre l'effort, particulièrement musculaire, et la conscience a été l'objet d'une longue méditation dans la philosophie française dès avant Maine de Biran et après lui. On trouvera l'exposé historique de ce débat dans la thèse de Gabriel MADINIER, *Conscience et mouvement*, étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson (Paris, Alcan,

1938) ; bibl. détaillée, pp. 463-9. La pensée de l'auteur se poursuit dans son autre thèse *Conscience et amour*, essai sur le *nous* (Paris, Alcan, 1938).

Signalons particulièrement, dans la discussion sur effort et conscience, l'art. de William JAMES, *Le Sentiment de l'effort* (*Crit. Phil.*, 1880, II, p. 123, etc.), dans lequel l'auteur, après avoir défendu la thèse que « l'effort moral n'est pas transitif entre le monde interne et le monde externe » (p. 290), que l'intervention du mouvement qui s'ajoute à « l'intention ou au consentement » n'est qu' « un phénomène surnuméraire » (p. 207), intimise le sentiment de l'effort en concluant qu'il consiste essentiellement à affronter ou maintenir une représentation désagréable, à supprimer une idée plaisante. « Quand nous sommes chez le dentiste, deux idées sont en nous, celle du courage à supporter la douleur, celle de son caractère intolérable. Nous prenons le parti du courage, disant : « Qu'il devienne « réalité » (p. 222 ; cf. tout le développement, pp. 220-226). Les deux thèses se rassemblent dans l'affirmation : « La seule résistance que la force de la conscience sente ou puisse sentir est la résistance que l'idée oppose à être consentie comme réelle » (p. 290).

De l'indispensabilité de l'effort à la vie morale est résultée l'identification fréquente de l'éducation, ou plutôt de la culture morale, avec la formation de la volonté.

De cette littérature, l'ouvrage le plus répandu a été celui de J. PAYOT, *L'Education de la volonté* (Paris, Alcan), poursuivi dans *Le Travail intellectuel et la volonté* (Paris, Alcan). Cet ouvrage soulève immédiatement les deux objections que, pour acquérir « de la volonté » comme l'enseigne l'auteur, il faut déjà en avoir beaucoup et que cette éducation ne peut être efficace qu'en se reliant à une formation complète de l'esprit et du cœur, qui dépasse considérablement la portée de la volonté.

Succès et échecs. — Le tâtonnement est guidé par l'expérience alternative des succès et des échecs. Que l'action soit faite pour le succès, on ne pourrait le nier qu'en l'enlevant au milieu humain où elle est faite pour se déployer. L'ascétisme ne peut être que le moyen d'une culture qui vise la domination de soi pour faire le bien. C'est une conversion monstrueuse du devoir que celle qui, comme le conquérant le fait pour ses soldats, changerait la nature du sacrifice en celle du suicide. En outre, s'il doit y avoir quelque convenance entre la valeur et notre action, il est indispensable que le succès suive normalement des actions bien faites, et que les lacunes de la finalité, qui sont attachées à la condition des consciences finies, n'en autorisent pas la négation. Il en résulte ce que la morale doit comporter de réalisme : le général battu a tort, le savant qui cherche doit trouver, un parti au pouvoir ne doit pas conduire la nation à la défaite.

C'est cette observation qui fait la force dangereuse de l'aphorisme : « La fin justifie les moyens. » Son immoralité ne consiste évidemment pas dans la reconnaissance de la nécessité de la finalité ; mais en ce qu'il pousse à traiter toute fin, par nature abstraite et partielle, comme si elle pouvait être la fin absolue et unique. Il vérifie, pour la finalité, objectivation de la valeur, ce qui vaut pour n'importe quelle valeur, à savoir que la valeur est faite pour être poursuivie, mais qu'aucune valeur déterminée ne vaut que par sa convenance avec les autres, par la vertu de l'unité absolue de la valeur. Qu'*une* valeur prétende à être *la* valeur, elle devient valeur négative et tentation d'une passion.

De ce que le succès soit la fin, sinon de l'action qui vise l'existence, où le succès n'intervient que comme condition favorable, du moins des actions, il ne résulte pas qu'il ne soit pas souvent dangereux. La menace de l'urgence resserre d'ordinaire la conscience et contribue à la rendre prudente et sévère pour elle-même ; le succès la dilate, augmente ses moyens d'agir et par suite de mal agir, multiplie les possibilités d'action bonnes ou mauvaises, surtout crée une confiance facile en soi qui détourne de la réflexion et du travail. Aussi le *petit échec* est-il généralement un bienfait. Il avertit la conscience, éveille la réflexion, préserve de la témérité quiconque n'est pas aveuglé par un fanatisme. Celui qui méconnaîtrait cet avertissement ne pourra plus que courir à la catastrophe jusqu'à ce que la souffrance, dont c'est l'une des influences sacrées, brise sa volonté égarée, lui arrache l'aveu de sa défaite, le tourne vers la conversion.

IV. — LA VOCATION

Le tâtonnement se poursuivra dans tout le cours de la vie morale ; mais ce serait un tâtonnement stérile, et plutôt une fluctuation sans finalité, si insensiblement il ne transformait la conscience dans le sens où elle le doit pour devenir morale. Cette transformation est *une polarisation, par laquelle il se fait un tâtonnement orienté, la vocation.* La vocation est une relation de convenance entre le moi en tant qu'il a besoin d'une certaine valeur, différente de celle de ses voisins, et la capacité de la valeur à s'actualiser sous ce mode. Dans le problème du rapport entre le moi et le non-moi, on ne peut pas réduire à rien l'harmonie préétablie. Rien ne résulterait de valable s'il ne pouvait s'établir une correspondance entre ce que nous faisons et ce que la réalité doit nous donner. Mais si cette correspondance était une finalité de pure adaptation mutuelle, un emboîtement, cela instituerait une objectivité fermée sur elle-même, et non pas ce que doit être un univers moral et personnel. La vocation n'adapte pas à la nature ; elle est au contraire un mouvement vers ce que la nature n'est pas encore. Elle oriente vers la valeur, prépare son assimilation par nous et notre assimilation à elle, une assimilation spirituelle qui n'a que le nom de commun avec une identification objective. Comme la vocation ne se réduit pas au caractère, à la nature, ce n'est pas un déterminisme : la vie peut éventuellement se porter vers ce qui lui nuit ; il est de même toujours possible que le moi manque sa vocation. Les conditions de sa situation, la pression d'autrui, sa maladresse propre, peut-être son orgueil ou sa timidité peuvent l'en détourner. Cela ne peut faire qu'il ne doive pas y

avoir une vocation pour chacun, si les hommes sont originaux et si quelque accord entre leur effort et la réalité leur est promis. Cet accord doit même convenir à leur intimité, si la destination d'une personne ne doit pas, comme la fonction d'un outil lui vient d'un usage humain, lui être exclusivement extrinsèque, mais au contraire comporter un rapport essentiel de convenance entre elle et ce qui n'est pas elle.

En passant du caractère à la vocation, nous passons de l'individualité mentale à la personnalité spirituelle, si l'on distingue le *mental* du *spirituel* comme ce qui n'est que psychologique, sans considération de valeur, de ce qui en comporte. Du point de vue de cette opposition, le moi mental est le moi presque complètement détendu, aussi voisin que possible de l'indifférence à la valeur, près de devenir objet pur pour lui-même ; le moi spirituel est au contraire le moi vivant, c'est-à-dire voulant vivre, et par suite se portant au-devant de ce qui fait la valeur de la vie. Il ne peut se porter vers cette valeur sans le faire avec sa nature, de sorte que la vocation, intermédiaire entre le déterminisme de la nature et la toute-puissance d'une inspiration qui ne s'infléchirait pas vers ce qui ne peut la recevoir que limitativement, relation de l'une à l'autre, les modifiant l'une par l'autre, doit apparaître comme le hiatus provisoire entre ce qui est et ce qui doit le remplacer.

James MARTINEAU, dans un passage de *Types of ethical theory* (2e éd., Oxford Clarendon Press, 1886), vol. I, p. 512, écrit : « The philosopher's thought is seldom the exact and never the coloured photograph of himself : it shows him as he sits still and meditates, not as he lives and moves and has his being. » Il fait ainsi du moi « a calm statuesque figure » (p. 512). — C'est reconnaître qu'il y a en nous deux hommes, le théoricien et le vivant et que le théoricien refroidit le vivant et, par suite, ne peut l'exprimer sans en faire une sorte d'objet. C'est ce que nous venons d'indiquer en distinguant le mental et le spirituel ; mais il convient d'ajouter que la vie du philosophe est une certaine vocation du vivant ; car elle a sa valeur qui est la vérité. Mais c'est naturellement à la condition qu'il la poursuive, sans se laisser divertir.

Les erreurs sur la vocation sont graves : elles constituent l'une des sources les plus profondes du malheur humain, qui se mani-

feste sous sa forme la plus intime quand il est le divorce des goûts et des aptitudes, des désirs et des pouvoirs. Dans l'ordre public, elles contribuent à mettre un danseur où il faudrait un calculateur, de sorte que l'on peut dire qu'au delà de toutes les constitutions sociales et politiques, c'est l'ajustement des activités aux vocations qui constitue le principal problème social. Cela nous ramène au tact de valeur comme à la racine de toute moralité ; ce tact de valeur doit être incessamment affiné, amendé, vérifié, refait.

Il ne faudrait pourtant pas créer dans la conscience un complexe d'infériorité en exagérant les difficultés de la vie morale et du discernement de la vocation. Gœthe a eu raison de penser que le scrupule dégénérant en excès n'est qu'une expression d'un sentiment trop fort de l'importance du moi pour lui-même. Ce qui aggrave les débats sur la vocation, c'est qu'on la traite comme une détermination. L'homme qui juge que sa vie est manquée, parce qu'il ne peut avoir la carrière, épouser la femme, écrire le livre de « sa vie », remplace la visée de l'indéterminé par la pensée du déterminé et se fonde, pour se condamner, sur un dilemme qu'il s'est fait. On n'est jamais heureux ou malheureux que par ses dialectiques. Celui qui croit manquer sa vocation se l'est définie. En réalité notre expérience comporte assez de contingence pour que les voies qui conduisent à la satisfaction d'une vocation soient indéfiniment variées. Ce peut être aux événements mêmes qui semblent la contrarier qu'elle devra son triomphe et son éclat. De plus elle est un équilibre riche et mobile de dispositions : qui sait si la voie que nous présumons celle que nous devons suivre les satisfera toutes ? Enfin elle est en elle-même indépendante des matières auxquelles elle s'appliquera, comme le génie de Michel-Ange l'a été de la peinture ou de la sculpture, puisqu'il s'est transporté de l'une à l'autre, et encore ailleurs.

Bref il faut penser de la vocation comme de la raison : ni l'une ni l'autre ne se réduisent à l'entendement. Notre vie n'est pas la

contingence pure, elle est une réaction sur la contingence des circonstances, suivant la visée de valeur. Elle n'est pas non plus le déterminisme d'une direction prédéterminante ; et c'est durcir la vocation que de penser que l'homme va vers son avenir comme un obus vers sa cible. Ce serait réduire l'avenir, avec son indétermination réelle, au passé, comme le fait Leibniz quand, dans sa lettre du 14 juillet 1686 à Arnauld, il applique au moi, comme notion complète, le principe *Omne prædicatum inest subjecto* et en déduit que les événements du moi sont au moi comme les points d'une courbe à son équation. S'il en était ainsi, une conversion serait un point prévisible d'inflexion, le changement nécessaire du signe d'une pente, non un acte moral coupant partiellement avec le passé pour éviter sa contrainte sur l'avenir. Cette réduction au déterminisme est illégitime : les instants ne sont pas que de la monnaie d'éternité, seconds par rapport à elle ; ils retentissent en elle, la marquent, la faisant s'élever ou s'abaisser, suivant les actions qui déterminent leurs contenus.

La vocation, ainsi intermédiaire entre la contingence et la nécessité, enveloppe une création ininterrompue, menacée par le déterminisme ou le subordonnant, du moi par lui-même dans le sens menant au soi, ce moi singulier auquel le moi atteindrait s'il pouvait s'épurer complètement de ce qui le trouble au dedans et se dilater au delà de toutes limites. N'*est*, au sens fort de ce mot, dans la vocation, que la perpétuité d'une perspective, quelque chose comme le Nord vers lequel on marche ; c'est une direction, mais non d'un point à un point, car c'est une direction ouverte qui, d'un point de départ s'ouvre vers une amplitude croissante d'une certaine qualité, comme on passe d'un projet à une ébauche, de celle-ci à une maquette et ainsi de suite, d'esquisse en esquisse, allant du moins poussé et du moins expressif au plus détaillé et au plus vivant. Ici nous ne sommes plus sur le plan de l'unité objective, mais dans l'intimité de l'unité mentale. La vocation ouvre la transition personnelle d'un certain esprit fini à l'Es-

prit infini, une croissance de participation interspirituelle et insubstituable.

De ce que la vocation ne se réduit pas toute au déterminisme, il résulte que son développement doit comporter, manifester, à une vue qui ne regarde que la nature, une part de hasard. S'il y avait à faire ici l'étude historique de certaines vocations, on ne manquerait pas de reconnaître l'importance pour toute vocation d'une rencontre, soit un événement comme la mort de Mme de Montbazon pour Rancé, soit une lecture, comme le *Traité de l'homme*, pour Malebranche, soit une personne, comme Thomson pour Ramsay. N'est-ce pas reconnaître que le succès de la vocation est livré au hasard ? Il faut répondre tout de suite que la notion de hasard, lacune de la causalité ou de la finalité, rupture de la nécessité, n'est qu'une notion négative et incomplète. L'idée de hasard sert, dans le domaine de l'objet, à mettre de la discontinuité dans la pensée ; mais elle ne dit pas pourquoi. En coupant dans l'objet, en rompant son unité, elle renvoie au sujet et par suite doit être complétée par référence à lui. Par cette référence le hasard devient un accident ou un hasard heureux. Mais de quoi dépend-il d'abord que le hasard soit bon ou mauvais sinon de la moralité du sujet ? Que celui-ci tourne le hasard au mieux, fasse, de ce qui serait un accident, de ce qui a commencé comme un accident, l'occasion et le moyen d'une conversion, le hasard est changé en hasard favorable, comme au reste un hasard qui aurait pu être heureux devient un accident, si le moi ne sait comprendre sa signification, déployer ses virtualités, l'amender et le spiritualiser. Ne trouve la Providence que celui qui la désire, la cherche et déjà l'aime. La réalité est sans valeur pour le sceptique qui la dissout, une philosophie est verbale pour qui ne la comprend pas, il n'y a que des égoïstes pour un égoïste. La moralité est cette relation entre la réalité et nous qui ne peut apparaître que par le double mouvement qui nous fait nous porter vers la valeur tandis qu'elle se porte vers nous. La rencontre dite fortuite

est la médiation objective, qui fait apparaître la vocation à la confluence de notre tâtonnement et de la valeur.

Nous n'avons pas à faire ici l'étude métaphysique du hasard, mais seulement à indiquer sa relation avec la moralité. De ce point de vue, rappelons la théorie aristotélicienne de l'αὐτόματον et de la τύχη : *Phys.*, liv. II, chap. IV-VI ; trad. et comment. du liv. II de la *Physique*, par HAMELIN (2e éd., Paris, Vrin, 1931), pp. 13-22 et pp. 106-141.

Aristote distingue expressément entre la part de la causalité essentielle et ce qui s'ajoute à elle par causalité accidentelle. Celui qui rencontre son débiteur sur le marché, par hasard, a pour une part vérifié la causalite essentielle en allant au marché par l'action des causes qui l'y ont poussé ; mais la rencontre est un accident.

La relation du hasard à l'affectivité est marquée fortement par Bergson, d'après James, dans *Morale et religion*, pp. 161 sqq. et déjà depuis la p. 151.

Bibliographie. — William STERN, *Wertphilosophie* (3e vol. de *Person und Sache*, Leipzig, Ambr. Barth, 1924) ; p. 449, IV, Berufung : la « norme idiocentrique » est « Réalise ta vocation » (p. 450). « Berufung ist die Soll-Struktur eines Ich, wie sie herauswächst aus der Ich-Struktur. Oder auch in umgekehrter Beleuchtung : Berufung ist die Rechtfertigung der tatsächlichen Gegebenheit eines Ich durch die Ziele, die vermittels jener Gegebenheiten erreicht worden können. » L'auteur marque (p. 451) que la réalisation du soi idéal ne doit pas être considérée comme une suite mécanique des déterminations du moi initial, car ce serait alors un Müssen et non un Sollen, dans lequel soit enveloppée la liberté. Ce qui permet celle-ci, c'est la multiplicité des puissances du moi. Le moi est limité par des conditions : cela le restreint, mais ne l'emprisonne pas et en outre il peut réagir sur ces conditions.

Dans *L'Erreur de Narcisse*, par Louis LAVELLE, le chap. VII sur « La vocation et la destinée », pp. 121-139 (Paris, Grasset, 1939).

On pourrait confronter une morale de la vocation avec une morale de *la cause*, comme l'a présentée Josiah ROYCE dans *The Philosophy of Loyalty* (1908 ; New-York, Macmillan, 1936).

L'ouvrage publie huit conférences.

La première sur la nature et le besoin de la loyauté en dégage l'essence. La loyauté est définie au début : « The willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause » (p. 17). L'auteur en considère certaines formes.

Dans la deuxième conférence, il confronte la morale de la loyauté avec l'individualisme. Il défend la thèse que les formes les plus hautes de la loyauté enveloppent l'autonomie du choix. Mais la diversité même des choix ne doit-elle pas entraîner le conflit des causes ?

C'est à cette question que la troisième conférence : Loyalty to loyalty, doit donner réponse. Quand la loyauté d'un homme est une loyauté envers une cause agressive, il tend à détruire des adversaires qui, eux aussi, sont fidèles. Par conséquent, la loyauté la plus haute sera celle qui servira une bonne cause, c'est-à-dire une cause telle qu'elle vise à établir le règne universel de la loyauté. La cause devient alors une médiation entre la loyauté de l'agent et la loyauté absolue, souverain bien de tous. D'où la règle : « In choosing and in serving the cause to which you are to be loyal, be, in any case, loyal to loyalty » (p. 121).

La conférence IV, Conscience, centre les devoirs autour de cette conception de la loyauté, qui est appliquée dans la conf. V à des problèmes américains. Après une conférence sur Training for loyalty, l'auteur termine par l'examen de la signification réelle de la cause et de la relation de la loyauté à la religion.

On voit l'intention maîtresse de cette œuvre, une des plus intéressantes de la morale contemporaine : c'est de concilier le respect de l'autonomie personnelle avec celui de la légitimité indépendante d'elle. C'est la définition même de la personne qu'elle soit « a human life lived according to a plan » (p. 168). Mais

cela ne va pas sans soulever une objection grave que l'auteur a cherché à résoudre : c'est que la détermination de la cause, comme telle comportant un caractère négatif, risque de faire des loyautés diverses des loyautés contradictoires. La loyauté à la loyauté suffit-elle à écarter cette possibilité ? On peut le penser si les arêtes des causes ne sont pas trop vives et trop dures. C'est pourquoi la considération de la vocation nous semble préférable à celle de la cause, plus strictement objective.

Sur la cause chez Royce, cf. Gabriel MARCEL, *La Métaphysique de Josiah Royce*, p. 137 du 3e art. dans la *Rev. Méta. Mor.*, de janv.-fév. 1919.

Dans ces lignes nous avons pris par décret le mot français de *loyauté* au sens du mot de Royce. En l'absence de cette convention le terme choisi par Royce pour sa doctrine est plus exactement rendu en français par loyalisme. C'est sous le titre *La Philosophie du Loyalisme* que la traduct. de l'ouvr. par Jacqueline Morot-Sir vient de paraître chez Aubier, avec celle d'une allocution de Royce, *Loyally and Insight*, publiée par lui dans *William James and other Essays on the Philosophy of Life* (New York, Macmillan 1911).

V. — LE SACRIFICE

C'est en fonction de la vocation que se résout le paradoxe du sacrifice. La moralité exige de faire le bien, par exemple de se maintenir en vie ; le sacrifice qui fait le mal, par exemple qui expose à la mort probable celui qui se sacrifie, est aussi l'acte le plus haut de la vie morale. Comment le comprendre ? Cela est si difficile que beaucoup de morales ont fait tout le possible pour l'exclure. Si, dans l'utilitarisme, Mill réintroduit par un biais et de façon gênée la reconnaissance de la valeur du sacrifice, Bentham est franchement l'adversaire de l'*asceticism*. Le rationalisme ne doit pas faire une place à ce qui paraît substituer le triomphe de la contradiction à celui de la nécessité logique. Même le christianisme invite à le dépasser, car l'amour parfait du croyant pour Dieu l'anéantirait : que peut nous importer quelque bien fini que ce soit, si l'infini se donne à nous ? Nous voilà au delà de la morale. — Mais c'est précisément parce que ces conceptions nous portent à la limite supérieure de l'action que le sacrifice est inévitable tant qu'on n'y parvient pas, c'est-à-dire toujours. Les conditions de notre expérience excluent notre établissement dans la perfection. En deçà de l'ordre complet et de l'amour infini, nous avons à agir parmi des obstacles et au sein de contradictions. Il en résulte nécessairement que notre action ne peut exclure le risque, qu'il soit au reste invisible ou patent à celui qui entreprend. Avec le risque réapparaît, quand il est le risque pour la valeur, l'acceptation du danger qu'il fait courir, du mal qui pourra en résulter ; et quand le risque est si grand qu'il équivaut pratiquement à la certitude du mal, il est le sacrifice.

C'est en fonction de la valeur et de la vocation qui nous tourne vers elle que le sacrifice doit se comprendre. Si en effet il n'était que le mal dont il faut payer le bien, il ne serait, comme un prix, qu'une limitation du bien acheté, éventuellement un prix trop cher ; mais ce ne serait pas alors un sacrifice, pas plus qu'une erreur ne serait quelque chose si elle n'était que l'absence de la vérité et de l'être. Pour qu'il y ait sacrifice il faut que le bien sacrifié soit plus grand que le bien visé par celui qui se sacrifie, et même éventuellement la condition de tout bien empirique pour lui, l'existence vitale. Il ne peut donc plus être un calcul. S'il n'est pas absurde et monstrueux, c'est alors qu'au delà de tout bien fini, si grand soit-il, il se réfère à une source infinie de positivité, à une valeur à laquelle il importe que nous ne trahissions jamais son service. Le soldat qui s'expose à la mort pour défendre son pays de l'oppression implique par son dévouement que la liberté, non seulement est une valeur, mais comme telle enveloppe l'infini, de sorte que la privation injuste de la liberté rend la vie indigne d'être vécue ; la jeune fille qui refuse un mariage avantageux avec un homme qu'elle sent ne pouvoir aimer implique que le mariage lui paraît indigne si l'amour n'y met son prix infini. Ils sacrifient à l'infinité de la valeur, à l'inconditionné, et, comme la vocation est le rapport singulier qui unit chacun d'eux à cette infinité visée sous le mode qui lui convient, c'est pour et par leur vocation qu'ils entrent dans le sacrifice.

Précisément parce que le sacrifice se comprend par la vocation, il la suppose et il suppose la liberté du choix. Cette liberté peut se manifester par un choix exprès : ainsi le médecin accepte en s'engageant dans la médecine les risques de sa profession ; elle peut être aussi enveloppée dans une situation, dont nous devons accepter les charges, puisque nous en acceptons les bénéfices : ainsi chacun partage et affronte les périls de sa famille et de sa patrie. Il reste toujours vrai que le sacrifice ne vaut que par la résolution personnelle de celui qui s'y engage. C'est par lui et par lui seul

qu'il est moral : ce qui peut s'y ajouter juridiquement du dehors, n'est plus de l'ordre du sacrifice. Il faut rappeler aussi que la fin suprême de la morale n'est pas de « mener au sacrifice ». Le moraliste est d'autant moins fondé à ordonner le sacrifice qu'en tant que moraliste il lui reste en fait étranger. Au contraire l'idéal de la morale serait de créer une atmosphère de droit et d'amour telle que le sacrifice soit économisé. C'est ce qu'indiquaient les morales du bien et de l'amour ; mais si elles ne retiennent que l'idéal visé, ce n'est, ni dans la morale triomphante, ni dans la morale militante que se maintient la vie morale, c'est dans leur relation, dans le mouvement de celle-ci vers celle-là. Ainsi, pour ramener le spinozisme vers notre condition réelle, il faut se tenir dans la liaison entre la connaissance du premier genre et celle du troisième. Rapportée au sacrifice, cette connexion conduit à la conclusion qu'à égale distance d'une indifférence supérieure à la valeur et du fanatisme pour une valeur, la condition morale de la conscience, c'est qu'on soit prêt au sacrifice afin d'agir de telle sorte qu'il soit de plus en plus épargné à l'humanité.

Comme notre condition, et à l'intérieur de cette condition l'immoralité humaine, excluent qu'il puisse jamais disparaître de notre vie, le sacrifice est et demeurera, comme l'événement le plus haut de la vie morale, le témoignage le plus pur qu'un homme puisse donner de son désintéressement actif et de son dévouement à une valeur, surtout à la valeur morale. Nous demandons-nous à propos de quelqu'un : « Ses paroles sont-elles sincères ? Cherche-t-il à servir la valeur ou à l'exploiter ? Est-il attaché à sa femme, à ses enfants, à sa profession, à son pays, au devoir, à la philosophie, à la science, à l'art ou à la religion auxquels il semble consacrer sa vie ; ou ne fait-il qu'en attendre la satisfaction de son égoïsme ? » Il nous suffira de laisser passer un peu de temps et sa conduite répondra : s'il fait des sacrifices pour la valeur à laquelle il se voue, c'est qu'il l'aime. On ne ruse pas avec le sacrifice : on le fait ou on le fuit. Il montre l'âme.

Bibliographie. — Pour le sacrifice chez St. MILL, cf. *L'Utilitarisme*, trad. P. L. Le Monnier, 8e éd., pp. 29-31.

Le sacrifice s'infléchit vers le droit quand il est le désir d'expiation : cf. le passage du *Gorgias* où Socrate plaide contre Pôlos qu'il vaut mieux expier une faute que d'éviter la punition : κακίας ... ψυχῆς ἀπαλλάττεται ὁ δίκην διδούς (477 *a*) ; dans ce cas, le sacrifice restitue l'intégrité morale du coupable. Il entre dans la dialectique du remords comme facteur de désinfection intérieure.

L'ascétisme. — L'ascétisme est le sacrifice éducatif d'assouplissement moral, proprement une gymnastique intérieure. En conformité avec la conclusion qui vient d'être proposée, on pourrait dire qu'il n'a pas pour destination de nous faire nous sacrifier, mais d'entretenir en nous la disponibilité au sacrifice éventuellement obligatoire. Il en résulte qu'il sera toujours indispensable à la vie morale sous les formes et dans les limites convenables, mais qu'il n'en doit être qu'une fin subordonnée, et même surveillée. L'idéal n'est pas de le supprimer, mais de le dépasser : ce qu'il nous faisait faire difficilement doit nous devenir facile, non seulement par la puissance de l'habitude, mais parce que nous atteignons aux sentiments supérieurs qui nous révèlent la valeur vers laquelle tendaient nos efforts soutenus. Le plus haut prix de l'ascétisme est de maintenir la liberté intérieure : il nous délivre de l'adhérence aux déterminations. Mais le danger, c'est que nous achetions ce bien au prix d'un appauvrissement intime de plus en plus grave. L'ascétisme tourne facilement à la superstition et à la manie. La volonté y fait le désert autour d'elle. Mieux vaut que la liberté morale en nous tire sa force d'un amour croissant pour tout ce qui vaut d'être aimé. La magnanimité fait une âme plus noble que l'oppression de soi. Devient vite monstrueux, et révèle une méchanceté latente, insidieusement encouragée, l'ascétisme qui se prend pour fin. Le bourreau de soi-même a tout ce qu'il faut pour devenir le bourreau des autres.

L'ascétisme a été d'abord et est resté surtout religieux. Il a eu une assez grande place dans les sociétés totémiques. On trouvera facilement une collection d'exemple dans l'art. *Asceticism* de l'*Ency. Brit.* Les Cyniques grecs l'ont délibérément introduit dans la morale. Toutes les morales ont ultérieurement pris position par rapport à lui. C'est surtout comme opposé de l'hédonisme qu'il a été considéré et approuvé.

Cf. dans le *Dict.* d'EISLER, l'art. *Askese.*

On lira aussi avec intérêt un art. très suggestif d'Eugène DUPRÉEL, *Le Renoncement* (*Arch. Soc. belge de Phil.*, 2e an., 1929-30) : cet article est en rapport avec la réflexion que le progrès additif ne produit que la vulgarisation des valeurs ; l'auteur étudie le renoncement dans l'art et montre quelles richesses il a tiré du renoncement à d'anciennes valeurs pour en susciter de nouvelles. Ne peut-il se constituer sur ce modèle des groupes sociaux qui trouveraient la possibilité de rester « unis et supérieurs » (p. 36) par quelque renoncement, par exemple ne pas acheter pour collectionner (p. 31).

VI. — DE LA VOCATION A LA RÉALISATION DE SOI

La vocation est la relation d'une intimité avec des actes qui la manifestent. Intimement elle se confond avec la continuité du moi, acte éternel qui se déploie dans une histoire, comme la foi dans des œuvres ; extérieurement elle se détaille dans une succession d'actions, que celui qui les voit du dehors ne comprendra pas s'il ne devine la visée qui fait leur valeur morale.

Considérons d'abord la vocation en tant qu'elle intéresse l'intimité. — Celle-ci n'est un acte continu qu'à la condition de se poursuivre dans des opérations qui, considérées à part de leurs effets objectifs et successifs, doivent être dites opérantes. Ce sont ces opérations qui forment ce qu'il y a de premier et de génétique dans l'invention morale. En tant qu'une opération comporte une armature abstraite, un tracé, un mouvement intellectuel que l'on peut en dégager par une induction réflexive, c'est *une dialectique,* suivant les cas, canonique, comme la dialectique ternaire de Hegel ou d'Hamelin, ou apériodique, libre, à la manière dont un cheval est dit libre quand il peut courir dans tous les sens à tavers un pré. En tant qu'en outre une opération est investie dans des faits, des qualités, des émotions, elle devient une dialectique émotionnelle. Les dialectiques morales, générales ou historiques, sont ces opérations par lesquelles le moi se fait responsable ou non, méritoire ou non, obligé ou non ; c'est-à-dire, en tant qu'interprète de la valeur, s'assigne à lui-même comme moi empirique telle vie, comme devant être la vie morale.

L'importance de la dialectique est aussi grande dans la vie morale que la connaissance des lois de la pensée ou de la nature peut l'être dans la vie logique ou technique. Par la connaissance

d'une loi, un technicien qui en subissait aveuglément les effets se met en état de les prévoir et souvent de les régler ; la conscience qui analyse ses propres dialectiques prend de plus en plus le gouvernement de soi et se met en état de s'orienter de plus en plus efficacement dans l'accomplissement de sa vocation. L'une des fins principales de la vie morale est de mener, de la sujétion aux déterminations et aux passions, à la domination sur les choses et les tendances. La morale fait les âmes fortes. Comment y réussir si l'on ne connaît les mouvements, communs ou propres, par lesquels on se meut vers le meilleur avenir ? C'est en facilitant la connaissance des dialectiques intimes de l'esprit que la philosophie contribue le plus profondément à la vie morale.

Parmi ces dialectiques doivent être particulièrement considérées *les dialectiques de la discontinuité*. L'esprit établit des rapports et par suite relie ; il n'aurait pas à le faire si des termes n'étaient aussi distingués et séparés en lui par lui. Tout déterminisme est une œuvre de l'esprit, mais aurait-il à l'instituer si des coupures n'étaient subies ou produites par lui, subies dans les interruptions imposées par les obstacles à la « transition insensible » de la conscience, produites par des actes d'abstraction, volontaire ou forcée. La continuité objective s'exprime par des affirmations : affirmer que la cerise est rouge, c'est admettre quelque intériorité entre la structure de la cerise et les conditions physiques du rouge de telle sorte que le rouge soit de quelque façon dans la cerise ; au contraire nier, c'est trouver ou faire extérieurs l'un à l'autre les termes rapprochés par le jugement négatif : violet et cerise ne peuvent s'unir ; « il ne pleut pas » signifie que la pluie et l'ici-maintenant de l'existence s'excluent.

Si nous devons considérer les jugements négatifs et les dialectiques qui y aboutissent, c'est que *le négatif* possède une puissance ; et en effet c'est elle que nous avons reconnue en morale en insistant sur l'importance de la contradiction intérieure, de l'obstacle, du sacrifice. Il y a plus : non seulement nous devons la subir, mais

même il arrive que nous devions la vouloir, comme par exemple dans l'infliction d'une sanction juridique ou morale aux autres ou à nous-même. C'est impliquer que le mal même est une valeur morale, il est vrai négative, morale en tant qu'elle suscitera la négation d'elle-même.

C'est évidemment Hegel qui a, plus que quiconque, senti et montré « la puissance du négatif ». On connaît le texte de la *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, t. I, p. 18 : « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien si l'on veut être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même, mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification, et même jusqu'à la fadeur, quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. » Dialectiquement, l'indispensabilité du négatif résulte de ce que des termes ne peuvent se poser qu'en s'isolant relativement des rapports ; et en s'isolant chacun dans sa détermination plus ou moins durcie, ils font apparaître la contradiction, c'est-à-dire la négation mutuelle entre eux. Si l'on ne veut aboutir, dans le sens spinoziste, à la dissolution des distinctions et à la confusion des différences dans le plein, on est entraîné à admettre, si l'on peut dire, une positivité du négatif. Moralement, la négativité est essentielle pour la distinction entre la nature et la conscience et celle des consciences finies. Ayant ici à faire à la morale, c'est cet aspect du problème que nous retenons.

S'il fallait chercher l'origine métaphysique de la séparation et du mal, ce serait dans l'existence des consciences finies, dont la coexistence suppose un certain degré de séparation, qu'on en trouverait la raison suprême : l'unité logique de l'objet supprimerait jusqu'à la possibilité de l'abstraction et la liberté de l'esprit, de même que la communion complète des consciences anéantirait leur multiplicité et par suite leur individualité respective. Il doit donc y avoir nécessairement un aspect de négativité de l'expérience ; mais la moralité consistera ici dans la réaction des esprits à cette négativité. Libre aux esprits de la tourner à pire ou à mieux. Du mal la vie morale ne fait pas un découragement, mais une stimulation ; de la séparation, elle ne fait pas un désespoir, mais une recherche. De sorte qu'elle doit affronter le mal et la négation, même commencer à sympathiser avec la négativité pour y discerner la positivité qui y point, mais convertir son mouvement au moment où elle se laisserait entraîner par elle à collaborer avec ce que la négativité comporte de menace destructrice et dégradante. La valeur négative est une impureté à purifier, une déviation à redresser.

VII. — L'ACTION MANIFESTÉE

Passons maintenant à l'aspect public de la vocation. La religion unit l'accord de la foi et des œuvres : comment des œuvres seraient-elles possibles sans la foi ? Comment la foi peut-elle être réelle sans engendrer des expressions visibles d'elle-même, les œuvres ? De même il y a en chacun de nous un besoin invincible de s'exprimer qui incite la pensée à juger, l'artiste à peindre, et doit forcer la conscience morale à passer à l'action pratique. La moralité ne se réduit pas à cette pratique ; car, plus elle est développée, plus elle engage du moi dans l'action ; mais plus que toute autre démarche, elle est tournée vers la détermination, elle doit l'imposer à l'existence, en marquer l'avenir. La vocation est donc destinée à produire des mouvements extérieurs avec l'homme d'action, des maximes avec le moraliste. Un amateur n'est pas un artiste, sinon à l'état naissant ; un velléitaire n'est pas un agent moral, sinon en rêve.

C'est par cette connexion inévitable que la vie morale comporte toujours une part de technique. La science s'y introduit pour faciliter l'exécution de l'intention : elle définit les conditions préalables de sa possibilité, les conditions intrinsèques de sa cohérence, même des règles d'économie et de rendement, qui relèvent déjà de la morale, mais en tant qu'elle fonde la technique en général. Comment en effet nos actions pourraient-elles tomber dans l'objectivité spatio-temporelle sans se soumettre aux conditions que l'objectivité entraîne ? Plus l'action sera banale, matérialisée, près de se faire nature, plus aussi il sera aisé de faire abstraction de ce qu'il y a de moral dans sa réalisation par rapport à ce qu'elle

comporte de scientifique. La vertu s'y cache dans l'habitude, le médecin ne discute pas pour savoir s'il doit guérir.

On n'en conclura pas que la morale ne soit qu'un chapitre de la technique. D'abord, comme il vient d'être marqué, la technique ne tient pas debout toute seule. Elle exige autre chose que des connaissances : des vertus, des options ; et les connaissances elles-mêmes ont exigé la moralité de la recherche. Que la morale perde sa force sur les esprits, ce sont peu à peu toutes les activités supérieures qui se débiliteront. Quand il n'y aura plus d'hommes désintéressés, il n'y en aura plus pour la science. C'est que les activités spirituelles le sont d'autant plus qu'on se rapproche davantage de l'invention. Or, même pour s'appliquer, la technique la requiert. Car si elle procède de lois générales, elle les applique toujours dans des conjonctures historiques. Que des contradictions apparaissent entre des techniques, voilà des fins à choisir, voilà la réflexion morale retrouvée.

Elle persiste donc toujours dans la technique sous la forme des décisions catégoriques qu'y apporte la volonté. Celle-ci n'est pas dans la nature, elle est toujours surnaturelle, transcendante à la nature, puisqu'elle a pour fin de faire que ce que la nature produirait sans nous soit remplacé par ce que nous jugeons bon de faire. L'enfant qui saisit une bille en mouvement et par là interrompt ce mouvement manifeste la transcendance de l'esprit par rapport à l'exercice naturel des lois. Comment la volonté qui pose l'ensemble des procédés dont la technique montre le détail, qui insère cette technique dans une expérience qui la déborde, qui par cette technique fera le bien et le mal pourrait-elle être réduite à la technique ?

De ce que la volonté domine la technique dans tous les sens, il résulte que la technique doit s'assouplir de manière à ne pas durcir et dégrader la volonté. Si le terme de technique comporte souvent une nuance péjorative, c'est qu'on ne pense en l'employant qu'aux techniques les plus brutales, celles qui naissent de la science et sont en contact avec la matière la plus brute. L'esprit paraît

s'y aliéner comme dans la nature. Mais même dans l'emploi des techniques les plus grossières, l'application est déjà autre chose que la méthode. Car en l'insérant dans une situation et dans une histoire, elle la met en rapport avec des conditions particulières, de quelque manière uniques ; et par là relève déjà de la moralité en impliquant quelque invention. A mesure que l'action passe de la matière la plus massive à une matière plus fine, de celle-ci à la vie et enfin de la vie à ce qu'il y a de plus aigu dans l'esprit, la technique s'affine, se raffine, se singularise ; et au plus haut degré elle ne se distingue plus de cette familiarité mobile avec des procédés expressifs et aimés par laquelle la technique d'un artiste devient sienne, en se distinguant de celle de tout autre. A ce moment la technique se fond dans l'esprit, plus intimement que ne le fait le corps, quand, dans la danse, il devient l'expression transparente d'une émotion.

VIII. — LE MOI ET LES AUTRES

Ainsi la technique la plus délicate s'apparente à l'art. Elle ajuste subtilement les rouages de ses systèmes et fond les systèmes eux-mêmes dans la continuité de l'expérience consciente. Elle leur confère le plus qu'elle peut de la souplesse de la vie et de la grâce de l'esprit. C'est qu'à son terme le plus haut la détermination que pose l'action manifestée se présente avec son essence bipersonnelle, qui la met comme un intermédiaire entre, au moins, deux consciences vivantes. La philosophie morale et la morale marquent ordinairement une prédilection, souvent même une partialité pour la règle considérée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de son rapport aux esprits qui se rencontrent sur elle, de même que le savant cherche la loi, sans la considérer comme un lien entre des pensées humaines, sinon accessoirement. L'honnête homme, l'homme invité à la moralité est souvent traité par les moralistes comme un solitaire, à qui il appartient de décider s'il sera juste ou injuste, comme si la justice n'était que l'actualisation d'une règle. Mais cette même détermination, norme, règle ou fin, que la morale commande, est aussi jetée comme une identité entre des hommes, dont elle permet la communication, de sorte qu'au lieu d'en faire comme un élément d'une nature idéale, il faut y voir un rapport spirituel entre des sujets, et même un rapport spirituel entre n'importe quel sujet fini et l'esprit absolu. Le devoir est un impératif secret ; mais il est aussi un pont entre deux hommes, entre tous les hommes, dont il favorise la collaboration et plus profondément l'union, comme le bâton du chef d'orchestre le concert des exécutants. « No impersonal moral

theory, a écrit Royce (*Phil. of Loyalty*, p. 79), can be successful. »

Une fois cette bivalence reconnue, la morale devient *bifrons ;* et avec elle la vie morale se présente à la fois comme une recherche par laquelle on cherche à dégager et instituer les déterminations les meilleures et une autre par laquelle on dégage celles qui favoriseront le mieux le concours des consciences. Elle vise une solidité des institutions et une amitié des âmes. Par son caractère mixte, le mot de solidarité exprime assez bien cette ambiguïté de points de vue ; mais il affaiblit ses deux sens l'un par l'autre, car d'une part la solidarité est une solidité relâchée, de l'autre une amitié assez froide. Mieux vaut généralement une compensation d'opposés que leur compromis. Tantôt en effet la morale est tournée vers l'objectivité ; et la légitimité ne fait que la prolonger dans l'avenir ; avec elle la vie morale se formalise, se quantifie, tire vers le droit avec lequel elle se confondrait à la fin et dont elle ne semble plus qu'une préformation intérieure ; tantôt au contraire elle cherche à servir les âmes, se fait éducative, tend à se perdre dans la religion. Le mieux serait qu'elle réussît à composer ces deux tendances opposées ; il arrive qu'elle y parvienne ; mais le plus souvent elle satisfait l'une de préférence à l'autre en attendant que l'action ultérieure corrige une de ses préférences momentanées par une préférence opposée. La vie morale est ainsi supérieure à l'opposition entre l'intellectualisme tourné vers l'objet et le christianisme attaché à la considération des personnes.

Il n'y a donc pas lieu de privilégier aucune des activités spirituelles. Le savant qui cherche la vérité et l'artiste qui découvre la beauté favorisent le bien-être que la science servira et la joie que la beauté donnera. Par l'objet ils servent les esprits. Le moraliste qui exhorte au courage et l'apôtre qui prêche l'amour pensent aux hommes, mais ils leur demandent d'être bienfaisants. D'après la connexion de l'objet et du sujet, ce qu'on fait pour l'un est fait pour l'autre, pourvu que ce qu'on fait soit bon. Dans la personnalité se réconcilient l'objectivité et la subjectivité, se spiritualisant

l'une par l'autre, l'objectivité en ce qu'elle sert les sujets, la subjectivité en ce qu'elle dépasse leur caprice.

Cette rencontre entre ce que l'objet doit être et ce que doivent être les sujets est l'*union de la justice et de l'amitié.* Sans la justice, l'amitié ne serait qu'une complicité ; sans l'amitié, la justice ne serait qu'un mécanisme. Aristote a souligné, en rattachant l'amitié à l'égalité, que la justice est sa condition nécessaire ; mais il faut y ajouter que les amis doivent être les termes originaux, insubstituables, de la relation qui les unit. L'amitié est une amitié entre des personnes, parce que chacun des amis est une singularité infinie, qui s'offre à l'autre pour qu'il y puise. Par la médiation de la justice objective qui définit le cadre ou, si l'on préfère, l'ordre de l'amitié, chaque ami renouvelle son assimilation à l'autre ; mais, par ces dons alternés, cette assimilation réciproque et ouverte reste infinie et spirituelle. L'erreur la plus grave serait de l'entendre comme une assimilation objective qui engendrerait l'élimination des différences entre les hommes, comme si celles-ci ne formaient pas la condition de la vie et de la variété de l'univers.

La solidarité. — Le succès de la notion de solidarité vient de ce qu'elle est un carrefour d'ambiguïtés. D'une part, par solidarité on entend un trait de la nature et particulièrement de la nature vivante ; d'autre part, la forme interhumaine de l'obligation. La *solidarité naturelle,* objective, nécessaire, est l'interdépendance des individus en tant que ce qui se produit en chacun est cause de ce qui se produit dans les autres : ainsi, la solidarité naturelle fait qu'une maladie contagieuse passera d'un homme à l'autre, qu'une famine en Chine fera une crise commerciale en Occident et ainsi de suite. Tout autre est la *solidarité morale,* obligatoire. Elle consiste en ce qu'une supériorité de l'un lui fait une obligation d'en user en faveur des autres, une infériorité, l'obligation d'en protéger les autres. Si l'on n'obéit pas à l'obligation, la solidarité naturelle continuera de s'exercer et ce qui en résultera, ce ne sera pas le bien, mais le mal.

On conçoit que la parenté des deux notions, servie par l'identité du mot, ait souvent fait penser comme si la première solidarité devait entraîner la seconde. Comme, en outre, c'est un lieu commun de notre époque que la science, en rapprochant les hommes, accroît la solidarité naturelle, on en conclut aisément que la solidarité morale se développe comme par une sorte de force des choses. Autant d'illusions, car si la science rapproche les hommes, il dépend d'eux de faire de ce rapprochement une raison de se combattre, au lieu d'en faire une raison de s'aimer. Et, généralement, l'interdépendance de fait est, par elle-même, indépendante du signe de valeur que les hommes lui assigneront par la moralité ou l'immoralité de leur action. Nécessité et obligation font deux.

En second lieu, la notion de solidarité est ambiguë entre celle de justice et celle de charité : elle paraît donc composer en elle ce qu'il y a de rigoureux dans la première, d'ardent et de généreux dans la seconde. En fait, elle les amollit toutes deux, chacune par la contamination de l'autre, de sorte qu'elle peut alter-

nativement compromettre la netteté des devoirs de justice et refroidir la charité.

Elle reste utile dans la mesure où elle rappelle que le moi et le toi forment, sans le vouloir, un *nous* et, en le voulant, un *nous* amical. Mais précisément la notion d'amitié permet d'éviter les confusions souvent favorisées par celle de solidarité.

Une morale de la solidarité a été esquissée par Léon Bourgeois, *Solidarité* (Paris, Colin, 3e éd., 1902) : les idées en sont groupées autour de l'idée de *dette sociale.* « L'homme naît débiteur de l'association humaine » (p. 116). Il en résulte un quasi-contrat auquel nous devons rester fidèle. La notion de solidarité est ainsi tirée vers le droit.

Cf. Marion, *De la solidarité morale* (2e éd., Paris, Alcan, 1880), p. 22 : défend la morale kantienne contre l'évolutionnisme.

C. Bouglé, *Le Solidarisme* (Paris, 1924).

L'amitié. — L'amitié est la valeur de la relation du moi et du toi. Cette relation est capable de trois positions : l'antagonisme des termes, la guerre ; ou leur juxtaposition, la tolérance ; ou enfin la réciprocité de faveur entre eux, qui est l'amitié. L'amitié est la dialectique en vertu de laquelle des amis, utilisant des identités objectives de communication entre eux, s'aident l'un l'autre à atteindre chacun son soi, le moi singulier, qui est lui dans sa pureté et son ampleur. Elle compense la réserve par laquelle chacun respecte l'originalité de l'autre et l'amour par lequel il tend à devenir l'autre. Comme l'a marqué Aristote, l'amitié enveloppe l'égalité ; mais ce n'est pas au sens où les amis poursuivraient leur assimilation identitaire ; c'est en celui où aucun des amis ne prétend à la domination de l'autre. De même que, dans la vie individuelle, la poursuite du moi singulier par le moi empirique n'est réelle que par ce que les autres valeurs donnent au moi, de même, c'est par la visée commune de la valeur au cœur des amis que leur amitié obtient la cohésion et la force, qui sont indispensables à sa solidité et à sa vie.

La justice doit être évidemment associée à l'amitié : d'une part, l'amitié est restreinte et elle ne suspend pas les devoirs des amis envers les autres qu'eux ; d'autre part, encore une fois, c'est la contribution des valeurs à l'amitié qui fait le prix de son contenu. Si des amis trahissent la valeur envers les autres, ils la compromettent entre eux. L'égoïsme à deux est la perversion de l'amitié.

La littérature sur l'amitié est immense ; nous indiquerons seulement

Platon, *Lysis ;* sur le thème que la vertu est la condition de l'amitié, cf. textes des *Lois*, dans Robin, *Platon*, p. 264 ; sur l'amour, *id.*, chap. III, § II et *passim*; cf. Index, au mot *amour ;*

Aristote, *Eth. Nicom.*, liv. VIII-IX ; cf. ci-dessus, pp. 156-9 ;

Pour les débats sur l'amitié dans l'épicurisme, cf. Robin, *Pens. gr.*, p. 406 ;

D'Epictète, dans les extraits des *Entretiens*, trad. dans l'éd. Guyau du *Manuel* (Paris, Delagrave), XLV, p. 124 ;

Cicéron, *Lælius sive de Amicitia*, éd. et trad. L. Laurand (col. Budé) ;

Sénèque, *Lettr. à Luc. :* III, VI *(De vera amicitia)*, IX, XXXV, XLVIII, LXIII.

Sur Montaigne, cf. Maurice Riveline, *Montaigne et l'amitié* (Paris, Alcan, 1939) ;

De Vauvenargues, dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, XXXV, De l'amitié ;

L. Lavelle, dans *La Conscience de soi*, chap. VIII : « Solitude et communion » ;

Id., *L'Erreur de Narcisse*, chap. IX : « Commerce entre les esprits » ;

M. A. R. Tuker, *Past and future of Ethics* (Oxford Univ. Pr., 1938), pp. 165-78, Friendship.

La communauté. — Sur l'idée de communauté, cf. de François Perroux et Rémy Prieur, *Communauté et Société* (Paris, *Pr. Univ. Fr.*, 1941), p. 12, les div. formes du *nous. Bibl.* (Tönnies, Geiger, Max Weber, etc.), pp. 62-3.

IX. — L'ACTION BIEN FAITE

La vie morale va à l'infini ; quand elle arrivera, ce sera pour repartir. Encore faut-il qu'elle arrive, obtienne de l'application des règles la réalisation de fins. Ce terme supérieur de la vie morale est l'action bien faite, dont l'intuition a dû sortir du tâtonnement moral, et dans laquelle la vocation prouve à celui qui la poursuit et aux autres son efficience et sa bienfaisance. C'est dans l'ordre de l'action le point précis où, au sein de l'actualité, viennent converger les efforts venus d'en bas par la moralité et une inspiration donnée d'en haut, afin que la moralité obtienne la valeur qui ne peut venir que de la convenance entre nos actes et ce qui ne dépend pas de nous, à savoir l'état des choses et la destination de l'histoire.

D'une part en effet l'action bien faite intègre tout ce que l'homme a pu y mettre, son courage, sa familiarité avec l'expérience, son art, la qualité de ses intentions ; ou ce n'est qu'une action habituelle ou impulsive. Elle manifeste donc l'effort et le mérite de celui qui l'émet, elle l'exprime, elle est son acte. C'est une étape sur le chemin de sa visée, un pas fait dans le sens où l'attire la valeur qu'il poursuit en ne faisant que la pressentir. D'autre part ce mérite ne peut suffire. Ce n'est pas seulement la recherche qui fait en science découvrir des vérités nouvelles : plus d'une a été manquée par des chercheurs qui s'en sont approchés, trouvée par un ou deux qui l'ont saisie ou retrouvée ; ce n'est pas seulement le travail qui fait l'artiste, car si le plus grand artiste est d'ordinaire celui qui a le plus travaillé et médité, ce n'est pas à raison de ce travail et de ce mérite qu'il est aimé ; et enfin

dans le domaine du cœur, si un pécheur repenti provoque plus de joie dans le ciel que quatre-vingt-dix-neuf justes, c'est que le salut n'est pas seulement l'œuvre de la volonté. De même, que le génie stratégique, l'art des affaires soient servis par le travail et une longue expérience, cela ne fait pas que ceux-ci leur suffisent.

En effet ce n'est pas par rapport à nous seulement, au sens transcendental ou psychologique du mot, que la moralité doit être considérée comme bonne ; et Kant lui-même a dû ajouter à la considération du devoir, dans sa théorie des postulats de la raison pratique, celle d'une valeur absolue susceptible de conférer le souverain bien à la vertu. C'était reconnaître que l'action bien faite ne peut pas se définir en rapport exclusif avec nous : mûrie par l'intention, elle doit la dépasser, car si elle est *intimement* bonne par la conformité de son intention avec la visée de valeur, elle n'est *réellement* bonne que par sa convenance avec ce qu'elle doit être. Qu'est-ce qui pourrait se produire dans une expérience où la moralité de nos intentions ne s'accorderait jamais ou ne s'accorderait que fortuitement avec leur opportunité ? Ce n'est pas avec de la maladresse que l'histoire peut élever l'humanité. Dès lors il faut reconnaître qu'un accord, qui ne peut venir de nous, intervient entre le dessein général de l'histoire, qui doit être moralement l'avancement de l'esprit et de l'humanité, et nos actions, pour que celles-ci y contribuent, au lieu de le desservir.

C'est le pressentiment de cet accord que nous recevons par l'inspiration qui, toutes réflexions faites et tout égoïsme écarté, suggère à l'homme engagé dans l'action l'idée de l'acte moral : au chef d'armée, celle de la manœuvre à faire, au politique, de la mesure à prendre, au médecin, son diagnostic et la thérapeutique qui sera efficace, à la mère la parole qui apaise ou relève. Que cette illumination nous manque, tout tourne à mal : elle ne doit être donnée qu'à ceux qui, à la manière du savant se libérant des théories partiales, se rendent dignes de la recevoir par leur désin-

téressement. Par elle l'homme d'action devient, au cours de cette action bien faite, le bras de Dieu. La vocation a été convertie en mission.

Puisque cette conversion suppose la liberté et par suite le mérite des hommes, elle n'implique en aucune manière la fatalité d'un progrès historique. L'histoire vérifie un dessein divin dans la mesure où tout est institué de manière à permettre l'élévation progressive de l'humanité par et vers la valeur. Encore n'est-ce qu'une permission : pour que les hommes en profitent, il faut qu'ils le veuillent et ne pervertissent pas les valeurs par la passion. S'ils s'y refusent, le dessein universel est destiné à rester virtuel ; ou plus exactement à ne se vérifier que jusqu'au niveau où les hommes en auront élevé la vérification, et aussi longtemps qu'ils l'y maintiendront. La civilisation peut toujours déchoir, comme elle peut toujours se relever. C'est aux peuples et, au sein d'eux-mêmes, aux hommes et aux femmes à décider s'ils veulent créer un monde noble ou végéter sur une terre vile. En fait la civilisation est toujours un compromis entre ce qu'elle devrait être et la bassesse ou le désordre. Les meilleurs y créent et y conservent ce dont les autres vivent, serait-ce au moment même où ceux-ci en compromettent la perpétuité et la fécondité.

Dans le petit livre de Jean GRENIER, *Le Choix* (*Nv. Ency. Phil.*, Paris, *Pr. Univ. Fr.*, 1941), l'efficacité objective du choix est sacrifiée à la valeur du choix pour le sujet : « Il faut se choisir. Ce qu'on choisit n'a pas d'importance... Mais il est capital de décider de sa propre orientation. » (P. 119 ; *cf.* p. 120.) — La moralité peut-elle donc, sans compromettre la valeur du moi lui-même, nier la valeur propre des œuvres ? Le choix doit transcender l'opposition du sujet et de l'objet comme toutes les autres.

On trouvera dans *Le Choix* des réflexions pénétrantes et suggestives sur la vie, et notamment la vie morale : p. ex. pp. 89-109 sur l'indifférence.

X. — DÉTERMINATIONS ET TENSION

Une fois de plus circulons entre la conscience manifestée, relative, analytique, bref la conscience déterminée, et la conscience intime, focale, continue, la conscience de l'existence indivise. Nous venons de considérer l'action bien faite dans son rapport avec le monde extérieur ; relions-le maintenant avec ce qu'il y a de plus profond dans l'âme, la tension intérieure, que tous nos actes élèvent ou débilitent.

Nous savons tous immédiatement que l'énergie dont nous disposons varie continuellement en intensité et en tension. Nous nous sentons forts ou faibles ; la dénivellation entre ce que nous sommes et avons et ce que nous tendons à être ou avoir est grande ou petite. Cette énergie est modifiée, sous les deux rapports, par chacun des événements qui nous affectent et chacune de nos réactions. En Dieu même, dans lequel le moi fini dénomme l'esprit dégagé de ses troubles et de ses limites, les événements qui résultent de l'activité des consciences finies doivent produire des modifications de l'énergie universelle, si la moralité est fondée en lui ; car Dieu invulnérable ne serait qu'un tyran, une matière, une substance à la façon spinoziste et ne mériterait aucune estime, parce qu'il serait sans valeur. Dieu doit être invincible, il ne doit pas être imperturbable.

En pensant sur Dieu, nous pensons sur le modèle que nous nous proposons et devons nous proposer. Dès lors chacun de nos actes, en plus de son importance objective, perceptive, prend une gravité intérieure. Il ne doit pas seulement être bien fait pour les choses, il doit l'être pour nous et pour Dieu ; et son excellence

consistera essentiellement en ce qu'il contribuera à élever le moi plus haut dans son indépendance envers les déterminations. Dès la première conception morale que nous avons considérée, le bouddhisme, nous avons été amenés à reconnaître que le problème central de la morale était celui de notre rapport avec les événements déterminés. Nous livrons-nous à eux, leurs vicissitudes nous déchireront ; nous en détachons-nous, nous annulons notre vie en vidant notre esprit. La solution poursuivie par la morale consiste *à nous élever au-dessus de toutes les déterminations de manière à ce que nous puissions nous prêter à elles s'il convient, nous en séparer quasi instantanément s'il est préférable.* Nous arrivons ainsi à les dominer progressivement ; mais ce n'est jamais que relativement, car, à un certain taux de gravité, variable pour chacun, une certaine nature de déterminations l'emporte sur nous et nous assujettit.

Il faut dès lors que nos actes moraux élèvent de plus en plus notre *tension spirituelle*, et c'est ce progrès de la vie que la vie morale est en dernière analyse destinée à produire. Elle ne va pas du passé à l'avenir, sinon dans son déroulement extérieur ; elle se porte, de façon perpendiculaire à la direction du temps, du bas vers le haut, du néant vers la valeur ; et, au plus intime d'elle-même, de la faiblesse mentale, qui livre à toutes les causes qui passent, au hasard de leur succession, vers la force d'âme, qui nous rend indépendants des provocations déterminées en ce qu'elles ont de redoutable, en nous faisant trouver à chaque occasion les raisons et les moyens de les surmonter.

XI. — LA BONNE CONSCIENCE

A chacun des niveaux où nous nous trouvons élevés par nos victoires morales sur la négativité des déterminations, nous éprouvons la valeur, et elle ne peut se faire éprouver par nous sans que nous en recevions un *contentement*. Ce qui distingue un plaisir du contentement, forme du bonheur que la valeur anime, c'est que le plaisir reste partiel, local, garde toujours ce caractère d'être attaché à un objet, tandis que le contentement emplit l'esprit. Dès que le plaisir s'irradie, et particulièrement qu'il est l'occasion d'un mouvement centrifuge par lequel le moi l'avoue comme expression de lui-même en ce qu'il a de meilleur, se met à sa source et y retrouve l'Esprit pur, il devient une nuance de contentement, une certaine qualité de satisfaction morale. Le cœur du contentement est donc le sentiment *de ne faire qu'un* momentanément *avec la source de la valeur*, d'être son émanation, de s'accorder intimement et essentiellement avec le Principe réel de l'être et du devoir-être. Par la vie morale la confiance, qui s'ébauchait à l'origine de la recherche, s'apparaît comme confirmée : elle se reconnaît au principe de toute vie, vérifiée par la convenance de nos actes avec le dessein de l'Esprit universel. Le moi, né à lui-même dans la solitude, se trouve uni à l'origine de la réalité. Il a, au cours de la vie morale, subi l'épreuve du feu ; il a résisté et obtient, dans le contentement moral, le sentiment de sa valeur propre.

L'accord entre le moi et le dessein moral de l'histoire cosmique et humaine serait rompu et le contentement détruit si le moi en faisait la moindre raison d'orgueil. Il ne peut être en effet un repos, une

complaisance en soi-même : car d'une part le moi ne peut jamais perdre le sentiment de sa fragilité propre et, d'autre part, la réalité du contentement lui vient de la grâce conférée par l'inspiration de la valeur à ses efforts pour en être digne. On ne peut se faire un orgueil d'être gratifié. Dès que le moi fait de son mérite la raison de cette grâce, l'un et l'autre, qui ne valent dans leur originalité que par leur séparation, s'anéantissent. Ce n'est pas directement parce que le moi se trouve dans le contentement que celui-ci est valable, c'est parce qu'il y trouve ce qui le fait soi. Dès lors ce repos est un acte ; il ne peut se maintenir qu'à la condition de se poursuivre. L'usure vient tout de suite, la valeur se ternit et se flétrit, s'il ne se renouvelle. Ce n'est donc en rien un état ; et par suite, s'il faut se définir le contentement, ce n'est pas comme une *acquiescentia in se ipso*, qui sera toujours suspecte d'amour-propre, avec tout ce que cela comporte de faiblesse dissimulée, c'est une *cooperatio cum Deo*, une amitié avec la source spirituelle et éternelle de tout bien que puisse viser l'action morale. Elle constitue le salut que la morale médiatise.

Les *aspects* et les niveaux *du contentement* sont divers : il faut même qu'il soit toujours original pour convenir à la singularité de chacun et à la nouveauté de l'histoire. Tantôt il s'indique à nous dans le respect et l'admiration pour un acte dont l'émergence témoigne de l'instance de la valeur dans une âme et de son efficacité dans le monde. Il y est encore comme au-dessus de nous ; mais c'est déjà l'avoir que le pressentir par sympathie. Tantôt, composant le souvenir d'épreuves antérieures du bien et l'imagination d'un bien nouveau, il se donne dans la représentation du bien à faire, car, dans cette représentation même est contenue, à la manière d'un parfum léger et volatil, quelque chose du charme qui se dégage du bien réalisé et de la vertu présente. Mais surtout il s'épanouit dans la satisfaction d'une tâche accomplie, lorsqu'elle laisse derrière elle le sentiment qu'on a fait pour le mieux. Toujours c'est lui qui constitue l'âme de la vertu à laquelle

il enlève ce qu'elle aurait de dur et de desséché si elle restait l'application d'un formalisme où le cœur n'eût point de part. A la vertu, animée par le contentement, on peut rapporter ce qu'Assuérus dit d'Esther :

> Je ne trouve qu'en vous je ne sais quelle grâce
> Qui me charme toujours et jamais ne me lasse.
> De l'aimable vertu doux et puissants attraits !
> Tout respire en Esther l'innocence et la paix.
> Du chagrin le plus noir elle écarte les ombres,
> Et fait des jours sereins de mes jours les plus sombres. (II, VII.)

Ce qui fait le charme de la conscience vertueuse, se réfléchissant dans le contentement, c'est qu'elle trouve au sein d'elle-même l'Infinité en train de s'épanouir dans l'aisance créatrice. Cela nous amène au trait le plus intime du contentement : il se connaît comme Acte éternellement premier et éternellement jaillissant. Il est la liberté spirituelle, c'est-à-dire cette expérience, la plus intime de toutes, dans laquelle l'esprit s'apparaît à la fois comme initiative absolue, premier commencement, et comme initiative inspirée par la valeur. La vie morale s'y aime dans son principe, dans son origine infatigable. Ce que toute philosophie recherche, c'est à dégager ce principe de tout ce qui l'entrave et le corrompt. La moralité permet à chacun, sans les détours de la recherche philosophique, d'atteindre au sentiment de cette liberté. Dans le contentement le moi peut un moment s'abstraire de toutes les raisons de douter de la valeur absolue. Il se la témoigne à lui-même par la confiance avec laquelle il se porte vers l'avenir.

Ce qui condamne au contraire toutes les doctrines qui mettent en dehors de l'esprit la raison de se dévouer, c'est que le dévouement sera toujours plus ou moins senti par lui comme un esclavage. De toutes ces doctrines la plus corruptrice est celle, qui prétendant substituer l'État à Dieu, personne absolue, modèle et énergie du moi, lui demande de se sacrifier à une idole. L'État, par lui-même, n'est qu'un corps d'abstractions, les lois de son exercice ; ce qui se cache donc toujours derrière lui, ce sont des volon-

tés humaines : celles-ci seront toujours suspectes de faire, des règles morales et de la moralité même, des moyens pour servir des intérêts ou des passions. Dans la liberté spirituelle, c'est le moi lui-même qui, s'identifiant par ses actes et son contentement avec la valeur infinie, éprouve, à la joie qu'il ressent et à la force qu'elle lui donne, l'infaillibilité de l'inspiration qu'il en reçoit. Plus la conscience a réussi à s'épurer, plus elle est docile à la valeur ; mieux aussi elle en aperçoit l'éclatante souveraineté.

XII. — HIÉRARCHIE DES VIES

Le vice d'une hiérarchie unilinéaire des valeurs (cf. p. 698) est de déprécier les valeurs inférieures et de susciter le fanatisme de la valeur mise à la tête de la liste. Or toute valeur est absolument respectable et aimable ; et chacune doit se tempérer du respect des autres si elle n'est pas destinée à susciter l'entraînement d'une passion. Si mince que paraisse une valeur, en tant que valeur elle enveloppe l'absolu et exige pour sa part l'estime qui lui est due. — Ce vice se dissipe quand on fait une hiérarchie des modes de vie ; car alors la vie supérieure se présente bien comme celle que les hommes doivent chercher de préférence aux autres, et les autres ne s'en distinguent que par plus ou moins de défauts. Nous terminerons donc cette description sommaire de la vie morale en hiérarchisant les divers degrés de vie que connaissent les hommes, à la rencontre de leur effort vers la valeur et de leur impuissance, due à leur nature et aussi à la débilité de leur volonté, à dépasser le plus souvent un niveau inférieur de l'expérience.

1. Au plus bas est ce qu'on peut appeler *la vie manquée*. C'est la vie d'un homme qui se sent presque définitivement entravé, la vie du forçat et du malade. La valeur s'offre à eux comme à tous ; et surtout la valeur morale, à cause des difficultés de leur existence ; mais ils sont dans des conditions telles qu'il leur faut un courage extrême pour ne pas tomber dans le désespoir et la passivité. La sublimité leur est en somme plus facile que les vertus ordinaires ; mais justement la nature, en eux et en dehors d'eux, s'oppose aux efforts qu'ils doivent faire pour atteindre au salut moral, à la confiance en l'avenir, au souci d'être bienfaisant.

N'y accèdent-ils pas, leur vie leur paraît manquée et les possibilités d'épanouissement que leur âme contenait restent ensevelies.

2. Nous trouverons au-dessus de ce mode de vie *la vie errante.* Le moi est libéré des entraves de la vie manquée ; mais il est incertain de lui-même et de sa destination. Il cède à des caprices qui le trompent sur sa vocation et il s'y complaît. Il gaspille le temps, et souvent des moyens précieux, en actions presque instantanées et contradictoires. Ce n'est pas l'oppression qui le ruine, c'est au contraire l'indépendance. Il lui manque de savoir se donner, avec ce que cela comporte d'humilité, de renoncement et de dévouement. La vie errante est le vice de l'hédonisme : elle montre le péril qu'il y a à se livrer à l'instant ; elle empêche de découvrir la valeur morale, qui ne se donne qu'à la persévérance créatrice. Ces deux vies, vie manquée et vie errante, vérifient que la morale n'importe pas moins aux pauvres qu'aux riches, car elle aide les faibles à s'enrichir, tandis qu'elle enseigne aux forts à ne pas mésuser de leurs forces, mais à les rendre bienfaisantes.

3. Parmi les vies que l'on peut juger réussies vient d'abord *la vie moyenne,* qui ne l'est encore que médiocrement. Elle consiste toute dans l'administration avisée de la vie, qui est certes une valeur, mais dont la valeur défend d'en faire la valeur suffisante. Elle donne les « biens naturels et nécessaires » ; et dans la mesure où ceux-ci sont difficiles à obtenir, elle ne va ni sans effort, ni sans mérite. Mais les hommes jugeront toujours qu'une valeur qui est de conservation, ne peut être que le vestibule d'une valeur de création. W. James se demande, en pensant à une petite communauté protestante où ne se produit jamais ni un vol, ni un mensonge, ni un acte d'intempérance, ni une violation de l'hygiène, si c'est bien là que se trouve la fin de l'humanité. Il brûle en nous une exigence infinie qui ne nous permet pas de le croire ; et nous devons avouer que la vie moyenne peut être le milieu et la condition d'une moralité plus ardente, mais qu'elle n'a pas le droit de s'y substituer.

4. *La vie dévouée.* — Ce qui manque à la vie moyenne, c'est le don de soi à quelque chose qui la dépasse, le dévouement à quelque valeur encore inconnue : aussi nous appellerons vie dévouée le niveau supérieur de la vie morale. C'est ce dévouement que l'oppression des circonstances comprime dans la vie manquée, que la versatilité du moi gaspille et disperse dans la vie capricieuse. La vie dévouée consiste à répondre par notre confiance à la Confiance que la métaphysique doit supposer à l'origine de la réalité, à admettre que notre foi dans la valeur des choses implique une complicité secrète et décisive de ce qui est à leur source. Peu importe ici la forme du dévouement : c'est affaire de vocation personnelle et le même nom convient au désintéressement de l'artiste, qui est prêt à mener une vie pauvre pour ne pas abaisser son idéal artistique, au savant qui cherche des vérités nouvelles sans savoir s'il y parviendra, à l'apôtre qui propage le commandement d'amour et la foi en Dieu, enfin au héros ou au travailleur qui donne sa vie à son pays ou à son travail.

5. On ne peut rien concevoir *a parte hominis* de plus haut que la vie dévouée ; et il faudrait s'arrêter à ce niveau comme au dernier, si l'accès à la valeur ne dépendait d'elle en même temps que de nous. Quand il arrive, par une rare faveur de l'Esprit, que la valeur à laquelle est dévoué l'effort d'un homme lui donne l'éclat de la nouveauté et l'essence d'une révélation, la vie dévouée devient *la vie créatrice.* Toute création est un concours par lequel l'inventeur devient en même temps l'auteur et le lieu d'une participation de la Création universelle. Son invention est la sienne, à demi obscure, à demi claire pour lui, comme il l'est lui-même ; mais elle est aussi un événement dans une série historique, où les premiers pas ont été pour les suivants, où les derniers font le prix des premiers. De cette série, dont on ne peut dessiner d'avance le déroulement, il faut bien que l'énergie qui l'anime soit plus que l'énergie d'hommes séparés. Derrière les inventions individuelles se profile donc une entreprise spirituelle, divine, dont précisément

le créateur humain devient le témoin, en même temps qu'il est l'auteur de sa création. En lui la vie dévouée touche à sa destination suprême ; mais il doit demeurer que, si cette destination y est continue au dévouement même, elle n'y apporte rien de moralement nouveau, puisque les créations les plus originales ne peuvent s'épanouir qu'à la suite du lent travail et de la collaboration obscure des dévouements les plus humbles. Au sein de l'expérience morale et spirituelle, aristocratie et démocratie, peuple et élite, sont deux corrélatifs, qui doivent se favoriser mutuellement en travaillant ensemble à la destinée de l'humanité : séparez-les, opposez-les, c'est encore ensemble qu'ils se dégradent.

CONCLUSION

MORALE ET MÉTAPHYSIQUE

Avec l'esquisse de la vie morale s'achève le programme d'une morale générale ; et nous devrions terminer cet ouvrage ici s'il était possible de laisser la morale en l'air, c'est-à-dire de ne pas aborder le problème transéthique de la relation de la moralité et de ses contenus avec le principe de la réalité où ils s'actualisent. Nous avons préparé cette question dès le début de la IIe Partie en distinguant entre l'origine de la conscience morale et sa valeur et en annonçant la considération de celle-ci au terme de l'éthique. Il faut donc bien que nous nous demandions maintenant si la morale, les biens et les devoirs qu'elle détermine, la vie qu'elle guide et favorise ne sont que des phénomènes, ou même des illusions, ce qui mettrait la moralité au même niveau que l'immoralité, en ferait une autre immoralité en en faisant une apparence ; ou au contraire si elle intéresse l'Absolu de manière à y trouver, sinon son fondement, ce qui la confondrait avec le savoir, du moins l'autorité suprême dont toutes ses règles et ses fins ne seraient que des expressions, déterminées et restrictives.

Puisque l'objet de cet ouvrage n'est ni l'histoire de la philosophie, ni la métaphysique, ni la théorie de la valeur, nous n'avons ici à considérer le problème des rapports de la métaphysique et de la morale que du point de vue de la morale.

A) La réduction de la morale a la métaphysique

On peut considérer comme la solution classique, à cause de l'importance de l'intellectualisme dans la morale traditionnelle, celle qui consiste essentiellement à tenir la métaphysique comme le fondement dont la morale ne serait qu'une conséquence. Si en effet la morale se réduit au savoir et si la métaphysique est

entendue comme le savoir premier, le moraliste n'aura, à partir des vérités dégagées par le métaphysicien qu'à en déduire les lois qui en résultent pour l'homme : celui-ci est en effet d'une part un fragment de la réalité, d'autre part il s'identifie par la connaissance avec les lois de cette réalité et par suite avec celles de sa propre activité. Si l'obligation n'est que « la nécessité comprise », la connaissance de la nécessité universelle comprend celle des nécessités immanentes à l'activité humaine. Bien loin d'être indépendante de la métaphysique, la morale n'en peut être qu'un corollaire. — Si cette conclusion avait été la nôtre, cette morale générale eût dû être une morale pure.

L'énoncé de cette thèse par Descartes est en toutes lettres dans le passage célèbre de la « lettre de l'auteur à celui qui a traduit ce livre » qui sert de préface aux *Principes de la Philosophie* : « ... Ainsi, toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. »

La Préface de la III[e] Part. de l'*Ethique* de Spinoza affirme fortement la réductibilité des affections humaines à la connaissance nécessaire et les deux livres suivants ont pour objet d'effectuer cette réduction. La prop. IV de la IV[e] Part. établit qu' « il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature »... La métaphysique est, par elle-même et ses conséquences, le savoir universel. La morale n'en peut être qu'un chapitre, puisque l'homme est dans la nature.

La réduction de l'action aux lois métaphysiques du monde n'est pas moins réelle chez Leibniz ; car, si elle est masquée, elle n'est pas supprimée par la distinction entre la nécessité géométrique et la nécessité morale. En vertu de l'application du principe : « Omne prædicatum inest subjecto » aux monades (*Corresp. de Leibniz et d'Arnauld*, éd. P. Janet des Œuvres, t. I[er], pp. 528-9), les événements d'une monade sont à elle comme sujet ce que sont les points d'une courbe à son équation ; elle y est active et passive à proportion de la clarté et de l'obscurité avec laquelle elle les appréhende, de sorte que relativement à un événement, la monade qui le connaît le plus clairement et distinctement doit être dite agir et l'autre pâtir, bien qu'il n'y ait entre elles que correspondance et harmonie préétablie. Ces événements sont déterminés réellement par le principe du meilleur, abstraitement par la nécessité géométrique. La morale comporte la solution de problèmes d'optimum ; mais il n'y a jamais qu'une détermination possible et la position de cette détermination relève de la connaissance, de sorte que la morale, liée à un calcul de compossibles, est encore du ressort de la pensée métaphysique. C'est contre cet intellectualisme ontologique que Kant a dégagé sa propre pensée.

Cette thèse résulte de la conception de la métaphysique qui en fait un tout systématique de déterminations, en droit identique à la réalité intelligible. L'esprit y est remplacé par l'objet qui absorbe en lui l'être et la connaissance. L'action est réduite à

ses lois. Cette réduction de la morale à la métaphysique soulève les objections suivantes :

1° La métaphysique conceptuelle, enchaînement de déterminations, connaissance de la détermination totale et de ses parties, se fonde sur l'idée de nécessité. Or si la nécessité était seule à régner, en tout point-instant les possibles se réduiraient à un ; il n'y aurait donc place ni pour l'indétermination de la délibération morale, ni pour la conscience et la réflexion. Il n'y aurait au plus que du bon-en-soi et ce ne serait jamais qu'un autre nom du nécessaire ;

2° L'intellectualisme ontologique sacrifie la liberté du vouloir à la nécessité de l'intelligible : mais, sans la liberté, la morale serait sans moralité ;

3° Du moment que nous ne pouvons avoir la connaissance complète, que même notre connaissance, relation entre l'homme et ce qu'il connaît, doit toujours être dans une certaine mesure phénoménale, l'action doit comporter des aspects par lesquels elle ne se réduit pas à la nécessité des choses : notamment envelopper du risque, de l'aléa, bref de la contingence ;

4° La métaphysique notionnelle est une connaissance : toute connaissance porte sur ce qui est ; la morale, sur ce qui doit être, n'est pas encore et peut-être ne sera pas. A mesure que la pensée du XIX^e^ siècle a accordé plus d'importance au temps, a été plus soucieuse de dégager son originalité, elle a préparé de plus en plus nettement la distinction entre le temps de la connaissance et celui de l'action. Celui-là fait prévaloir le passé sur l'avenir, qui n'en est plus alors que la portion encore invisible. Le temps de l'action met au contraire l'accent sur l'avenir, dont le passé n'est plus que le sédiment.

« La primauté donnée à l'avenir sur le passé » (A. KOYRÉ, *Hegel à Iéna*, *Rev. hist. phil. relig.*, Strasb., avril 1934, p. 447) est un trait essentiel de la pensée hégélienne dès sa formation. Elle persiste dans *Sein und Zeit*, de Mart. Heidegger, pour qui la « réalité humaine » est une anticipation : « Le Pas-encore est déjà inclus dans son être propre [d'un fruit non encore mûr], et cela nullement comme une

détermination quelconque, mais comme un élément constitutif. De façon analogue, chaque réalité humaine *est*, déjà *et toujours*, pour autant qu'elle est, *son Pas-encore* » (trad. Corbin, dans *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* suivi d'extraits, p. 129, Paris, *Essais*, Gallimard, 1938).

Nous avons appelé antérieurement rétroversion et proversion (cf. ci-dessus, p. 11) les deux dialectiques opposées, celle qui cliche le temps comme temps de la connaissance, et celle qui le tend comme temps de l'action.

5° L'intimité n'est pas la même dans la connaissance que dans l'action, car si la vie intellectuelle privilégie l'analyse, la vie morale tire son prix de l'intention.

Il devait donc intervenir une révolution par laquelle la morale fût émancipée de la connaissance et particulièrement de la connaissance la plus dogmatique, la connaissance métaphysique. On trouverait dans l'histoire de la philosophie, à commencer par le probabilisme antique, de nombreux penseurs qui l'ont préparée. C'est Rousseau qui l'a provoquée, en opposant à l'intellectualisme aristocratique, qui réserve la vertu aux savants, le droit du cœur et du peuple en morale. Par lui, puis par l'influence du piétisme sur Kant, l'influence chrétienne s'est fait valoir à l'encontre du primat de l'intelligence. Kant, en limitant la connaissance humaine à l'objectivité phénoménale, en condamnant la prétention ontologique de la métaphysique, a tiré de la limitation de notre savoir le primat de la raison pratique (*Crit. Raison Pr.*, Ire Part., liv. II, chap. II, § III). La morale est rendue indépendante de tout savoir, aussi bien du savoir scientifique, qui ne porte que sur les phénomènes de notre expérience, que du savoir métaphysique, vain dans sa prétention transcendante.

De l'émancipation de la morale envers la métaphysique ne peut que suivre son indépendance envers toute autre démarche de l'esprit, car la métaphysique coïncide avec la religion par sa référence à l'Absolu et avec la science par son caractère de savoir. L'indépendance de la morale en fait une activité spéciale, irréductible aux autres, ayant son autonomie et ses caractères, comme au reste la science, la religion et l'art qui revendiquent la même indépendance.

En France de notre temps, c'est Rauh qui a particulièrement défendu l'indépendance de la morale envers la métaphysique et généralement envers le savoir et son originalité comme activité autonome.

Le débat est abordé dès la thèse de Rauh, *Essai sur le Fondement métaphysique de la Morale* (1890), dans lequel il est facile de pressentir ses ouvrages ultérieurs. C'est dans son intention intime une défense du cœur et des humbles. Il y privilégie l'actualité agissante de l'esprit, sans y distinguer comme il faudrait ce qu'elle comporte de fait et ce qu'elle contient de valeur. Cette thèse a pour complément l'art. *Quelques problèmes de philos. première* (*Rev. Méta. Mor.*, 1893, pp. 35-62). L'*Expérience morale* est presque tout entière employée à défendre la primauté de l'activité morale par rapport à toutes les doctrines qui la subordonneraient à un principe étranger à cette activité même. Dans les *Etudes de Morale, Critique des théories morales*, Ire Part. : « Les morales métaphysiques », pp. 9-29 ; *La Justice*, Ire Part. : « Critique des théories philosophiques de la justice », chap. Ier : « Conceptions religieuses et métaphysiques. » On peut prendre pour conclusion une des dernières phrases de l'ouvrage : « Il n'y a pas en morale de certitude universelle et nécessaire qui domine une fois pour toutes l'idée expérimentale » (p. 505).

Il faut admettre, en effet, que la métaphysique n'est pas la condition nécessaire et suffisante de la morale. La métaphysique et la morale comme, au reste, la science, l'art et la religion, sont des démarches originales et chacune exige de ceux qui s'y vouent qu'ils respectent son intentionalité propre. Mais, comme elles ne sont pas non plus autant de mondes séparés, elles sont unies par une multiplicité, constante ou variable, d'interactions qui font leur dépendance mutuelle. La dégradation de chacune contribue à celle des autres ; son élévation favorise la leur.

B) Morale et Absolu

L'influence de Kant n'a pas été seulement critique. Par la théorie des postulats de la Raison pratique et les considérations qui les introduisent, il a inauguré une nouvelle position sur la relation, non plus de la morale et de la métaphysique intellectuelle, mais de la moralité et de l'Absolu. En effet si l'obligation est pour Kant indépendante de tout savoir, elle implique en celui qui la fait sienne la croyance que la Réalité absolue, métaphénoménale, doit être telle que le souverain bien soit en définitive assuré à la vertu. C'est leur union qui constitue l'exigence suprême de la vie morale ; mais cette union se heurte à une antinomie tant que nous restons sur le plan phénoménal. D'une part la vertu usurpe son nom si elle n'enveloppe que le désir du bonheur personnel : ne serait-elle qu'un moyen d'atteindre au bien, elle ne serait qu'un calcul sans moralité. D'autre part le déterminisme

des phénomènes naturels est par essence indifférent à toute fin et il ne peut par conséquent être destiné à concilier le bonheur à la vertu. Ne résulte-t-il pas de cette antinomie que la loi morale n'est que « *phantastisch*, et dirigée vers un but vain et imaginaire » ? (*Crit. Rais. Pr.*, trad. Picavet, pp. 208-9.)

Cette conclusion serait en effet inattaquable si la distinction entre le monde phénoménal et le monde nouménal ne rendait possible que « la moralité de l'intention ait une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiate (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature), comme cause, avec le bonheur comme effet dans le monde sensible » (*op. cit.*, pp. 209-10). C'est cette connexion dont la réalité est impliquée dans l'acte même d'opter pour le devoir et qui se déploie dans les postulats de la raison pratique (cf. ci-dessus p. 250).

Kant se trouve ainsi, en rapport avec la réflexion morale, inaugurer une thèse qui consiste à appliquer à la relation entre l'Absolu et les phénomènes cette notion, ou plutôt ce sentiment vivant de la relation suivant lequel elle est l'union mouvante d'une intériorité et d'une extériorité. *A parte Dei* il doit y avoir continuité entre l'Absolu tout-puissant et la bonne volonté ; *a parte hominis*, c'est-à-dire pour l'homme au sein du temps, l'obéissance au devoir reste extérieure à la connaissance de l'Absolu et c'est de celui-ci qu'il dépend que le bien senti soit ajouté au bien agir. La pensée, restant hypothétique, de la continuité absolue au cœur de la discontinuité vécue, définit la croyance, qui devient ainsi chez Kant, en opposition avec la connaissance, la direction d'une métaphysique, non accomplie, non déterminée, mais perspective, maintenant, pour nous, seconde par rapport à la morale. Les postulats de la raison pratique ne font que déployer cette croyance.

Cette solution introduite par Kant à propos de la morale est susceptible d'universalisation. Par l'obligation on distingue ce qui, dans l'action, détermine ce qu'elle doit être, de ce qui la laisserait

subjective au mauvais sens du mot. Ne peut-on penser que la vérité est aussi le principe d'habilitation qui autorise les jugements qui doivent être affirmés, en les distinguant de ceux qui doivent être biffés, que la beauté détache les émotions dignes de nous des jouissances vulgaires, enfin l'amour, les sentiments généreux des sentiments vils. Par rapport à toutes les valeurs distinctes, l'Absolu, devenant alors la Valeur absolue, puisqu'il apparaît comme la source de tout ce qui fait le prix de notre expérience et de toute expérience possible, se trouve dans la même relation avec les valeurs humanisées, parmi lesquelles doit être la valeur morale qu'il est à la fin de *La Critique de la Raison Pratique* par rapport au devoir.

On arrive à la même solution, cette fois dans le domaine de la pensée théorique, à partir des conclusions de H. Bradley. D'après *Appearance and Reality*, tout ce que nous pouvons penser de l'Absolu, c'est qu'il est un et infini :

« Reality is one. It must be single, because plurality, taken as real, contradicts itself. Plurality implies relations, and, through its relations, it unwillingly asserts always a superior unity. To suppose the universe plural is therefore to contradict oneself and, after all, suppose that it is one » (*App. and Real.*, 9e éd., p. 460). Cette unité doit être infinitisée, car tout ce qui est limité comporte une inconsistance interne et il n'y a rien pour limiter l'Absolu, de sorte que ce sont les apparences qui doivent comporter limitation et degrés. En dehors de ces caractères essentiels, l'Absolu est imprédicable, inscrutable.

Considérons maintenant la relation de l'Absolu aux apparences. Est-elle interne ou externe par rapport à l'Absolu, identitaire ou synthétique ? Elle doit comporter évidemment ces deux aspects. D'une part il faut bien que l'Absolu, pour mériter son nom, soit indépendant des apparences, antérieur et extérieur à leurs vicissitudes : rien de ce qui est vrai d'elles n'est vrai de lui. La réduction de la multiplicité phénoménale à l'unité de l'Absolu serait leur explication, mais celle-ci est « beyond us » (*op. cit.*, p. 415), car les apparences ne peuvent être dans l'Absolu qu' « englouties et transfigurées (swallowed up) ». D'autre part les apparences ne peuvent pas être purement et simplement sépa-

rées de l'Absolu, car il ne serait pas l'Absolu s'il n'était pas aussi dans les apparences : « Reality appears in its appearances and they are its revelation ; and otherwise they also could be nothing whatever » (*op. cit.*, p. 489). Dès lors tout se passe comme si l'Absolu était à la fois à une distance infinie et à une distance zéro des manifestations de l'Absolu. Cela exclut à la fois la transcendance vide et un shallow Pantheism (p. 488). Le dernier mot de la philosophie est « the presence of Reality among its appearances in different degrees and with diverse values » (p. 488).

Pour faire la liaison entre les idées de Bradley et ce qui suit, on peut observer d'un mot que Bradley n'aurait pu concevoir cette relation originale qui met les apparences à la fois dans et hors l'Absolu si lui et nous tous ne la trouvions dans l'expérience de l'esprit, dont c'est le propre de contenir ses représentations et d'être autre qu'elles : cf. le texte de Bradley sur l'infini, ci-dessus, p. 476.

Charles Dunan a été expressément spiritualiste ; mais il se rapproche en une certaine mesure de la conception qui vient d'être considérée, car il a joint à sa conviction métaphysique un sentiment profond de l'inadéquation définitive de tous les systèmes plus ou moins spiritualistes à ce qu'exige le spiritualisme « spontané », « instinctif » de notre esprit. Cf. de DUNAN, *Essais de Philosophie générale* (Paris, Delagrave, 4e éd., 1902), sur cette inadéquation, pp. 638-644.

Il définit ailleurs sa philosophie comme « un idéalisme expérimental » : « L'Absolu en soi est totalement inaccessible, c'est entendu. Mais l'Absolu, présent aux phénomènes de la nature qui n'ont d'être et de réalité qu'en lui et par lui, l'Absolu, fond et vie de la nature, ne nous échappe pas tout entier » (*Les Deux idéalismes*, Paris, Alcan, 1911) ;

et « Quiconque possède la faculté du langage se sert de termes généraux et par conséquent énonce des idées. Mais les idées ne sont pas de notre monde. Donc quiconque formule le jugement le plus élémentaire, ne fût-ce que « J'existe ou j'ai froid » franchit *ipso facto* les limites de notre expérience. Pour peu que la pensée agisse, de suite la voilà dans l'Absolu » *(op. cit.)*.

La morale de Dunan se trouve dans les *Essais de Phil. gén.*, pp. 653-824. y voir le § 361, pp. 656-8, sur l'immanence et la transcendance en morale.

C) VALEUR ET VALEURS

Dégageons-nous maintenant de ces considérations historiques et aboutissons à l'armature de thèses qui doit nous permettre de conclure sur la relation entre la réalité métaphysique et la vie morale. Nous ne ferons ici que les indiquer, puisque la valeur n'intéresse ce volume qu'en tant qu'il y a la valeur morale :

1° Deux exigences irrécusables et incoercibles, l'une d'unité, l'autre de dépassement animent nos esprits. Par exemple

comprendre, c'est unifier, mais aussi viser au delà. Nie-t-on l'une ou l'autre de ces exigences, on livre l'expérience, pour autant qu'elle dépend des hommes, soit au désordre, soit à la routine c'est-à-dire bientôt à la défaillance. Décide-t-on au contraire de s'en inspirer, on implique que l'Absolu un et infini qu'elles doivent exprimer et qu'elles nous font viser est digne d'être recherché par nous, au cours de toutes les démarches dont nous sommes capables, la connaissance et l'action, le désir et le sentiment. *Ce qui est digne d'être recherché* est ce que tout le monde appelle valeur. L'Absolu doit donc être conçu comme la valeur absolue. Il est en effet impossible que la valeur, si elle n'est pas phénoménale, c'est-à-dire si elle vaut, dépende d'on ne sait quoi qui serait derrière elle et antérieur à elle, car cette autre chose serait, comme autre que la valeur, sans valeur, et la valeur serait frappée d'une contingence radicale ;

2º L'unité et l'infinité de la Valeur doivent se manifester dans notre expérience par une multiplicité conciliable et renouvelable de valeurs humanisées. L'Absolu doit « fonder » la connaissance par la vérité, « autoriser » l'action par le bien, « charmer » la sensibilité réceptive par la beauté et « ravir » la sensibilité dynamique par l'amour. Ces valeurs cardinales se diffractent ou se relient de manière à engendrer indéfiniment des valeurs plus abstraites ou plus concrètes ;

3º En tant que la Valeur absolue doit posséder éminemment la personnalité, que nous connaissons comme la valeur la plus haute et le cœur de l'esprit, l'Absolu doit être appelé Dieu ; mais nous ne le connaissons que par les participations qu'il nous donne de la valeur, à proportion de notre recherche. C'est par ces participations de valeur que nous accédons nous-même à la personnalité.

Sur ce thème, cf. J. LAGNEAU, *De l'existence de Dieu* (Paris, Alcan, 1925) : n. p. 104 : « Nous nous prouvons à nous-même Dieu en le réalisant. Dieu est donc le principe commun de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique, moral, de la connaissance et de l'action. »

La relation entre les valeurs, et principalement la valeur morale, et Dieu est

l'objet de l'ouvr. de W. R. SORLEY, *Moral Values and the idea of God* (Gifford Lectures, 1914-15, Cambridge, Univ. Press, 2e éd., 1921).

La Ire Part. du livre (chap. I-VIII) traite des valeurs ; la IIe (chap. IX-XIX) de métaphysique.

Le chap. XX rassemble les thèses de l'ouvrage dans une vue synthétique. En voici l'essentiel. La science porte sur l'universel, le général ; l'histoire, sur l'individuel. C'est l'individuel qui contient le général, de sorte que l'individuel est le but ultime de la philosophie (p. 497). Le plus haut individu est l'homme : d'une part, il est engagé dans le monde de la connexion causale, d'autre part il est tourné vers les valeurs et surtout les « valeurs intrinsèques » qui n'appartiennent qu'aux personnes. Ces valeurs intrinsèques ne doivent pas être moins objectives que les lois causales. Les mêmes arguments qui vaudraient contre leur objectivité vaudraient contre l'objectivité scientifique. Parmi ces valeurs est le bien, *goodness*. Il nous faut maintenant trouver un point de vue d'où l'on comprenne les deux aspects de notre vie, la *causal connectedness* et l'*ideal valuation* (p. 501).

Cette intelligence rencontre deux difficultés : 1° Comment se fait-il que l'actualisation des valeurs dans les faits soit si imparfaite ? — Réponse : cela s'explique par la liberté, indispensable à cette actualisation ;

2° D'où vient que le monde causal soit indifférent à la valeur ? — Une seule réponse est possible : le monde est un *purpose*, un dessein et le monde causal ne peut dispenser les hommes d'avoir à actualiser la valeur. Il ne doit être qu'*a fit medium for the fashioning and training of moral beings* (p. 504).

Ces deux postulats nécessaires entraînent la conviction ultime. La convenance des deux mondes, causal et axiologique, suppose une intelligence qui l'embrasse et une volonté qui l'entretienne ; donc *the acknowledgment of the Supreme Mind or God as the ground of all reality* (p. 504).

Cf. sur le même sujet J. CHEVALIER, *La vie morale et l'au-delà* (Paris, Flammarion, 1938).

On peut rapprocher de ces réflexions le texte de MAINE DE BIRAN sur les *Fondements de la Morale et de la Religion* (éd. Tisserand, t. XII, pp. 7-45), repr. dans les *Œuvres choisies de Maine de Biran* par H. GOUHIER (Paris, Aubier, 1942) : bibl. des écrits de M. DE B., pp. 45-62.

4° En fonction de cette opposition entre la Valeur absolue et chacune des valeurs déterminées et éprouvées par quelque conscience finie, toute valeur apparaît comme *une relation entre une source transcendante*, l'Absolu considéré en lui-même, inconnaissable en sa plénitude surabondante, *et une immanence*, telle valeur singulière que tel sujet éprouve dans telle situation historique et par laquelle il obtient un contact, d'ailleurs inépuisable par l'analyse et par conséquent transcendant à toute définition, avec l'Absolu, à proportion pour ainsi dire de ce qu'elle condense de Valeur. Les déterminations sont en effet, tantôt des médiations qui nous permettent, par aboutissement dans une immédiation ou par transparence, de pénétrer dans une valeur jusque-là inconnue, tantôt des obstacles qui interposent leur opacité entre la Valeur et nous. Ainsi pour reprendre le mot bradleyen d'apparence, les apparences sont des finités plus ou moins importantes

qui ne s'annulent jamais dans l'irréalité pure, parce que l'Infini positif leur confère, par leur valeur, plus ou moins d'être et de suggestivité.

Bibliographie. — Nous n'avons pas à faire ici la bibliographie poussée de la valeur ou des valeurs dont doit traiter particulièrement un autre volume de la coll. « Logos ». Nous ne donnerons donc que des indications relatives à certains aspects de l'axiologie.

Une histoire générale du problème de la valeur a été inaugurée par F. J. VON RINTELEN, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* (en 1939. 1er vol. paru sur l'antiquité et le moyen âge).

Cf. plus bas pour l'ouvr. d'Oskar KRAUS.

Si l'on veut un exposé résumé de la philosophie de la valeur en Allemagne de notre temps (c'est-à-dire de Lotze, Nietzsche et Brentano à Nic. Hartmann), on pourra utiliser le cahier d'August MESSER, *Wertphilosophie der Gegenwart* (Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1930), dans la coll. *Phil. Forschungsberichte*, Heft 4. Messer résume les idées des principaux théoriciens allemands de la valeur en fonction des divers problèmes qu'elle pose. On trouvera une bibl. pp. 55-58 et dans cette bibl. l'indication de bibliographies plus complètes.

L'une des questions le plus longuement débattues a été le problème sur lequel nous venons de prendre position, à savoir si la valeur n'a de réalité que psychologique, subjective ou si l'on y trouve, au contraire, quelque chose d'extérieur, de transcendant à nous. Est-ce la valeur en elle-même qui fait l'évaluation ou l'évaluation qui fait la valeur ? Trouvons-nous dans la valeur ce que nous y mettons ou attendons-nous de la valeur ce qu'elle nous donne ?

Le psychologisme axiologique est défendu par Christ. VON EHRENFELS, *System der Wertlheorie* (Leipzig, 1897) :

1er vol., « Allgemeine Werttheorie ». Psychologie des Begehrens ;
2e vol., « Grundzüge einer Ethik » (id., 1918).

Pour lui « La valeur d'une chose est sa désirabilité (Begehrbarkeit). Même la grandeur de la valeur est proportionnelle à la désirabilité, c'est-à-dire à la force du désir lui correspondant actuellement : plus fortement, nous désirons ou désirerions un objet, plus haute est la valeur qu'il possède pour nous » (I, § 18, p. 53).

Position comparable de J. C. KREIBIG, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wertlheorie* (1902) ; il n'y a pas, pour lui, de valeur absolue, car il n'entend par valeur qu'une « signification émotionnelle » (gefühlsmässige Bedeutung) ; elle ne vaut que pour un sujet ; mais on peut admettre une valeur objective en tant qu'une valeur est rapportée à un sujet idéal et prise comme modèle par le sujet psychologique.

En France la position de *Ribot* a été de même purement psychologique : « La valeur des choses étant leur aptitude à provoquer les désirs et la valeur étant proportionnelle à la force du désir, on doit admettre que la notion de valeur est subjective essentiellement » (*Logique des sentiments*, 5e éd., p. 41).

A. Meinong peut être pris comme intermédiaire entre les psychologistes et les absolutistes parce qu'il a évolué.

Dans ses *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wertlheorie* (1894), il défend une conception psychologique de la valeur ; mais déjà il objecte à la réduction de la valeur au désir que c'est la valeur qui provoque le désir et non l'inverse. Puis, dans la seconde édition, *Zur Grundlegung der allgemeinen Wertlheorie*, il tente la réconciliation des psychologistes et des objectivistes (1925).

Sur ces auteurs on pourra lire en fr., G. GURVITCH, *Morale théorique et Science des Mœurs* (Paris, *Nouv. Enc. Phil.*, Alcan, 1937), pp. 88 sqq.

L'absolutisme axiologique a eu de nombreux partisans dans la philosophie allemande du XIXe siècle : on peut citer *Windelband*, *Münsterberg*, *Rickert* (sur celui-ci, cf. l'art. de G. GURVITCH, *Th. des val. de H. Rickert*, *Rev. Phil.*, 1937, t. CXXIV, p. 80).

Ses formes les plus récentes et les plus importantes procèdent de Franz BREN-

TANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889) (cf. ci-dessus, p. 324). De lui dérive Oskar KRAUS, *Die Grundlagen der Wertlheorie* (Berlin, 1914), qui a aussi écrit *Die Wertlheorien. Geschichte und Kritik* (1937).

Les deux penseurs allemands les plus profonds de notre temps dans ce domaine sont

Max SCHELER, *Der Formalismus in der Elhik und die materiale Wertelhik.* Les valeurs sont, pour Scheler, des qualités auxquelles il faut reconnaître le caractère d'*a priori* émotionnel. A la réserve des valeurs inférieures comme l'agréable et le vital, qui ne valent que pour le sujet auquel elles se rapportent, les valeurs sont objectives, ce qui veut dire qu'elles peuvent être vécues par Dieu.

Cf. sur Sch. GURVITCH, *Mor. théor. et Sc. des Mœurs*, pp. 104 sqq. et du même auteur, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande* (Paris, Vrin).

Nicolai HARTMANN, *Ethik* (1926) défend un absolutisme original des valeurs. Il faut y reconnaître des réalités transcendantes, absolues, appartenant, comme le croyait Platon, à l'empire de l'Idée (p. 108), indépendantes du sujet. Celui-ci ne les invente pas ; il les découvre par la médiation d'initiateurs à qui se révèlent des aspects encore inconnus de la valeur : « Les valeurs ont un être indépendant de toute intention, de tout désir. »

On trouvera aussi un exposé des idées de Hartmann dans l'ouvr. cit. de Gurvitch, *Les Tend. act. Phil. allem.*

A propos de ces débats, on peut lire d'Alfred STERN, *La Philosophie des valeurs* (cours libre prof. à la Sorbonne, 2 fasc., *Actualités scientifiques*, nos 367-68, Paris, Hermann, 1936) ;

La Philosophie des valeurs en Allemagne (*Rec. des trav. de l'Inst. d'Histoire des Sci. Univ. de Patis*, t. III, Alcan, 1938) ;

Le Problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande (*Rev. intern. de Phil.*, fasc. 4, 15 juillet 1939, p. 703).

L'absolutisme est critiqué par Alfred Stern comme « préphilosophique » ; mais il n'échappe pas au lecteur que sa position propre lui est inspirée par des appréhensions politiques, comme telles extérieures au débat philosophique, et dont il faudrait discuter le bien-fondé.

Le même débat se retrouve dans les travaux russes, anglo-saxons et français. Pour les Français et les Belges, on peut consulter sur ces problèmes :

Pour la conception sociologique de la valeur qui la réduit à l'objectivité sociale de:

Emile DURKHEIM, l'art. plus. fois cité, *Jugements de valeur et jugements de réalité* (*Rev. Méta. Mor.*, juillet 1911), repr. dans *Sociol. et Phil.* ;

C. BOUGLÉ, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* (Paris, Colin, 1922), une part est faite à « une suggestion de sentiments ».

Pour la conception absolutiste de la valeur :

D. PARODI, *La Conduite humaine et les valeurs idéales* (Paris, *Nouv. Enc. Phil.*, Alcan, 1939) : « Et ce Dieu enfin, s'il est l'acte par lequel se posent les valeurs, ne fonde pas seulement la vérité intellectuelle des idées spéculatives, mais encore la puissance émouvante des paradigmes esthétiques ou des exigences morales ; et l'on peut dire, dès lors, qu'il n'est pas seulement le Dieu géomètre et artiste des Grecs, mais encore le Dieu de charité des chrétiens, — toujours à la condition de ne pas le rabaisser à la forme humaine... aussi différent des êtres aimés et aimants, concrets et finis que nous connaissons que le Chien, constellation céleste, du chien, animal aboyant » (pp. 137-8).

Pour l'individualisme et même un volontarisme de la valeur :

G. BÉNÉZÉ, *Valeur, essai d'une théorie générale* (Paris, Vrin, 1936) : prop. 13, La discrimination des valeurs est arbitraire ; cf. du même auteur, dans *Analyse*, Cahiers philosophiques, n° 4 (mai 1939), p. 3 : « Ce qu'il (l'esprit de synthèse) bâtit dépend d'une décision de la part du sujet pensant et par conséquent prend l'aspect d'une valeur. Donc arbitraire. » — Prop. 14, Il n'y a pas de valeur en soi, absolue. — Prop. 34, La valeur morale tend à orienter toutes les autres. (*Cf.* prop. 53.)

Au sujet de l'important ouvrage d'Eugène DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs* (Paris, Alcan, 1939), *cf.* ci-dessous, p. 698.

Georges BASTIDE, dans *De la condition humaine*, essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit (Paris, Alcan, 1939) présente un « idéalisme de la valeur » : « L'Etre qui n'a pas de valeur n'est pas parce qu'il n'a pas de raison d'être. La Valeur est donc la raison d'être de l'être. Telle est la première raison fondamentale de l'idéalisme de l'esprit » (p. 384). Sur l'opposition de l'individu à la personne désintéressée, cf. p. 391 (III).

Cf. ann. bibl.

La solution que nous indiquons ci-dessus (4°) consiste à admettre que, si l'on discute entre métaphysique et psychologie de la valeur, c'est par l'effet d'une coupure qui, de la valeur, relation entre une source absolue, la Valeur au-dessus de toutes les déterminations, et ses manifestations dans l'expérience humaine, fait deux termes séparés. Il n'y a pas un autre monde de la valeur et le nôtre. Il y a une transcendance descendant partiellement dans notre expérience et une participation de cette transcendance par nous quand nous éprouvons une valeur. La valeur est connue par nous comme une âme au travers d'un visage. Suivant que les déterminations sont plus transparentes ou plus opaques, la valeur se donne ou se refuse à nous. Elle doit donc se trouver à la rencontre d'un double mouvement : une recherche qui vient de nous, et une grâce qui l'exauce, et dans laquelle nous avons un témoignage de notre accord momentané avec le principe réel de l'Univers. La valeur n'est ni psychologique, ni métaphysique : elle est psycho-métaphysique.

Cf. R. LE SENNE, *Obstacle et Valeur* (Paris, Aubier, 1934), notamment pp. 224 sqq.

Sur l'état ou l'orientation actuels de ces recherches, on trouvera des documents ou des résumés, naturellement à compléter, dans les tomes X, XI et XII des *Travaux du Congrès philosophique Descartes* (juillet 1937), et dans le fasc. 4 (15 juillet 1939) de la *Revue internationale de Philosophie*, consacré à la philosophie des valeurs (Bruxelles, publié par Jean Lameere) : on y trouvera not[1] un article d'URBAN, *The present situation in axiology*.

Une étude critique sur le sens de la notion de valeur et sur les théories de la valeur, notamment le réalisme défini comme la théorie des valeurs intrinsèques (Moore) (cf. chap. IX) se trouve dans l'ouvrage d'

H. OSBORNE, *Foundations of the philosophy of value* (Cambridge, Univ. Press, 1933).

5° L'unité des valeurs ne doit pas être cherchée en tête d'une hiérarchie unilinéaire des valeurs déterminées et distinctes les unes des autres, suivant laquelle elles seraient, d'après un ordre progressif d'excellence, subordonnées à l'une d'entre elles. Il faut entendre cette unité comme une unité de rayonnement : la valeur absolue est au centre des valeurs, comme l'esprit au sein et à l'origine de ses contenus et les valeurs émanent de lui comme des rayons d'un foyer créateur de lumière et de chaleur.

On pourrait considérer comme exemples de ces hiérarchies linéaires

celle de Pascal qui subordonne les grandeurs de « chair » aux grandeurs d'intelligence, puis celles-ci aux grandeurs de cœur : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle... Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela... Tous les corps ensemble, tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent

pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé » (*Pensées*, dans la pet. éd. Br., pens. 793) ;

celle de Scheler dans *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle a. d. S., Max Niemeyer, 3e éd., 1927), pp. 103-9 : apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten. Scheler distingue de bas en haut :

a) d'abord la Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen : de l'agréable et du désagréable. Ce sont les valeurs positive et négative des sinnlichen Fühlens, les valeurs *sensibles ;*

b) puis les valeurs *vitales :* elles se rangent suivant l'opposition du noble et du vulgaire et comportent comme valeurs consécutives celles du bien (Wohl) et du bien-être, de la prospérité ;

c) au-dessus des Lebenswerte, se dégagent les geistigen Werte, les valeurs *spirituelles*. Elles se subdivisent (p. 106) en valeurs esthétiques : du beau et du laid ; 2° en valeurs du juste et de l'injuste qu'il ne faut pas confondre avec les valeurs juridiques de la conformité à la loi ; et 3° en valeurs de « la pure connaissance de la vérité » ;

d) enfin arrive au sommet le *sacré* (das Heilige und Unheilige), qui se réfèrent aux seuls objets « qui sont donnés dans l'intention comme objets absolus » (p. 107).

Ce dernier terme est à rapprocher du texte de la p. 94 : « Toutes les valeurs possibles sont fondées sur la valeur d'un Esprit personnel infini et sur le monde des valeurs qui se présentent à lui. » Exactement « qui se tiennent devant lui ».

Toute hiérarchie linéaire soulève les objections suivantes :

1° ce qu'on classe, ce sont moins les valeurs que des déterminations qui les individualisent et les limitent. Car les valeurs elles-mêmes sont des qualités et toutes, comme valeurs, à leur manière et à leur place, exigent le respect absolu ;

2° la substitution implicite de déterminations aux valeurs entraîne une quantification plus ou moins poussée, comme dans l'utilitarisme, et ce n'est, en effet, que par la quantité qu'on peut déterminer objectivement un ordre. Cela va à l'encontre de la qualitativité et, par suite, de l'incomparabilité intrinsèque des valeurs ;

3° la hiérarchie s'achevant sur une valeur de tête aboutit à privilégier celle-ci par rapport à laquelle les autres ne sont plus que des moyens. On court ainsi le risque grave que la valeur suprême, qui n'est pourtant qu'une valeur parmi les autres et n'est pas fondée à se substituer à elles, se change en valeur négative, devienne une tentation susceptible d'engendrer un fanatisme ;

4° enfin cette subordination des valeurs, sauf une, à celle-ci détourne de viser la valeur sans détermination et par suite de chercher la conciliation et le renouvellement des modes de toute valeur.

Cf. sur cette critique, et en rapport avec Scheler, GURVITCH, *Tend. act. Phil. allem.*, pp. 96-7, 144-150 ;

DU MÊME AUTEUR, *Mor. théor. Sc. des Mœurs*, pp. 113-4 :

I. E. HEYDE, *Grundlegung der Wertlehre*, pp. 181-188;

Nic. HARTMANN, *Ethik*, not[1] pp. 43-4 : *Revolution des Ethos und Enge des Wertbewusstseins.*

Il n'en résulte pas que nous nous rallierions à un pluralisme exclusif des valeurs.

L'irréductibilité des valeurs est particulièrement soulignée par G. GURVITCH, *Mor. théor. et Scienc. des Mœurs :* cf. not[1] p. 128, V et VI.

Elle se retrouve dans l'ouvrage, *Esq. Phil. Val.*, si sympathique par l'attachement de l'auteur à l'expérience concrète des valeurs, d'Eugène Dupréel : la « multiplicité irréductible des valeurs » (pp. 100-103) y est défendue avec force et vérité : l'auteur marque (p. 101) que la différenciation des valeurs est liée à leur actualisation dans notre expérience, car si l'on pose une valeur comme unique, on l'indétermine et il « faudra la déterminer dans chaque cas par une opération discriminative ».

Mais « en disant que cette doctrine est un pluralisme, on n'entend pas reconnaître au multiple une sorte de prééminence sur l'unité, prenant ici le contre-pied de l'idée du primat de l'Un, cher aux classiques... Aucune prééminence n'est plutôt du côté de l'un que du multiple ou inversement » (p. 296). — C'est que toute la « philosophie critique » de E. Dupréel est fondée sur l'opposition antinomique de l'ordre et de l'acte. Cela exclut le règne de l'un en tant que principe de l'ordre ; mais

cela suppose au cœur de l'opposition, l'émettant et l'orientant, une autre unité, celle de l'Esprit identique à l'unité vivante de la relation. Or, en tant que cet Esprit émet les valeurs, il est valeur absolue, indéterminée mais indispensable, d'une part, pour autoriser absolument les valeurs ; d'autre part, pour corriger, à titre d'idéal des hommes, le déchirement de l'expérience qui, comme par une centrifugation, résulterait du pluralisme pur. Nous avons à concilier l'ordre avec l'activité en évitant aussi bien la mort dans un système accompli que la guerre entre nous et en nous.

Sur ce débat on peut lire la conclusion de l'ouvr. de D. Parodi, *La Conduite humaine et les valeurs idéales* : VI : Divergence ou unité des fins idéales ; les trois idées du vrai, du beau et du bien révèlent, par leurs oppositions et leurs affinités, une dialectique qui aboutit au privilège de l'idée du Bien.

D) La valeur morale

Ces principes suffisent pour nous permettre d'aborder maintenant la considération propre de la valeur morale.

La valeur morale est une valeur déterminée parmi les autres. — Il faut d'abord marquer que la valeur morale n'est pas la Valeur absolue ; c'est une certaine valeur, déterminée, ayant son originalité distincte de celle des autres, mais n'ayant aucun droit à se substituer à elles. Elle n'est autorisée à commander ni l'irrespect envers la vérité, qui est la valeur intellectuelle, ni le mépris de la beauté, qui est la valeur artistique, ni la dépréciation de l'amour, qui est la valeur religieuse. Chacune de ces valeurs est une expression de la Valeur absolue ; la valeur morale de même : elle manifeste la Valeur absolue en ce que celle-ci doit être voulante, en l'espèce se faire volonté de l'Esprit divin, source et modèle de toute liberté actualisant la valeur. Mais tandis que la Valeur absolue doit concentrer toutes les valeurs en elle-même, la vie humaine, à cause de la limitation inaliénable du sujet, est toujours plus ou moins condamnée à se mouvoir dans l'abstraction et à choisir, de sorte que la valeur morale, telle que nous la connaissons dans notre expérience, doit se définir en se séparant plus ou moins profondément des autres. Il en résulte que la Valeur absolue reste et restera définitivement pour notre expérience, au-dessus de la valeur morale, un idéal, cette condition supra-terrestre où toutes les valeurs se donneraient immédiatement à la moralité devenue

sainteté absolue, le « Paradis », à savoir le lieu où nous posséderions à la fois et définitivement la vérité complète, la joie pure, la vertu achevée et l'amour infini.

Nous ne pouvons atteindre à cette perfection au sens où ce serait nous confondre avec elle ; mais nous ne pourrions même en atteindre l'idée si nous ne pouvions y goûter, en participer, en obtenir quelque chose, c'est-à-dire éprouver, de manière limitée et provisoirement, l'union du mérite et du bien. Cela arrive chaque fois que le sacrifice est compensé, et au delà, par le succès donné au courage, de sorte que, rétrospectivement, le sacrifice n'apparaisse plus que comme une médiation du bien. Quand cet accord ne se fait pas visiblement, la conscience morale fait l'acte de foi dans la primauté absolue de la Valeur, en espérant que, par une autre voie et peut-être au delà de la mort, le bien sera donné à la vertu. Il doit en être ainsi, car s'il faut qu'il y ait assez de finalité, et même de finalité apparente, dans notre monde pour que la moralité n'apparaisse pas comme absurde, il faut aussi que nous n'accédions pas à ce niveau où toute moralité serait exclue parce qu'elle serait superflue.

Cf. KANT, *Critique de la Raison Pratique*, Ire Part., liv. II, chap. II, § IX : Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique.

La valeur morale est la valeur du moi en tant que volonté. — Mettons-nous donc au niveau des valeurs telles que l'homme les connaît et précisons les plus importantes d'entre elles, les valeurs cardinales. Leur liste dérive de la double opération par laquelle le moi oppose spatialement l'existence et les déterminations et temporellement le passé et l'avenir.

Sur cette dérivation des valeurs cardinales cf. dans la même coll. *Introduction à la Philosophie*, p. 272, § 5.

Nous obtenons ainsi quatre valeurs maîtresses :

a) La valeur de la détermination naturelle, *la vérité*. La vérité

est cette valeur en vertu de laquelle des déterminations qui nous sont données comme antérieures à l'acte par lequel nous les pensons se distinguent de celles qui sont fausses, illusoires, fictives, uniquement subjectives et par suite ne sont pas dignes de demeurer dans notre connaissance et sont incapables de fournir à notre action cette solidité où elle trouve la sécurité. La vérité fonde : elle est la valeur du savoir ; son absence est l'ignorance, sa perversion l'erreur. Comme la nature n'existe que par et pour la pluralité des sujets et que les sujets ne peuvent communiquer que par l'objet, la vérité est au plus haut le fondement de la société en tant que donnée. Mais cette communication est insuffisante pour assurer l'union des âmes, puisqu'on peut faire d'une identité de communication un mur pour se séparer ou une arme pour se combattre aussi bien qu'un pont pour se rejoindre ;

b) La valeur de la détermination intimisée, *la beauté.* La beauté est cette valeur en vertu de laquelle des déterminations qui nous sont données comme constitutives, elles aussi, de la nature, sont dignes, non seulement d'être agréées, mais d'être admirées par la conscience, dont elles ébranlent harmonieusement la sensibilité intime. Dans la vérité et la beauté la raison se fait concept, proportion ; mais, pauvre et analytiquement pensée dans la vérité, riche et qualitativement sentie dans la beauté.

La vérité et la beauté sont les valeurs de la rétroversion ; elles forment l'armature et la surface de l'être, qui est la valeur du passé tel qu'il résulte de l'action de l'Esprit et des esprits. Nous passons maintenant aux valeurs de la proversion, de l'avenir, du *quærendum* en tant qu'il est un *agendum* ;

c) C'est ici que nous trouvons la valeur morale, c'est la valeur de la détermination idéale, la légitimité, qui devient par son actualisation la direction de la vertu. La valeur morale peut donc être définie comme le devoir-faire, au sens où faire, c'est faire quelque chose. C'est la valeur de l'action ; et comme l'action, au sens où elle se fait suivant une détermination qui lui sert de règle

de fin ou d'idéal, procède du moi qui s'est défini en vouloir, la valeur morale doit être conçue comme *la valeur de la volonté*, comme la vérité est celle de la connaissance, comme la beauté celle de l'imagination, comme l'amour celle du cœur. Ce qui est le champ du vouloir est aussi le champ de la valeur morale. On ne veut pas le vrai, ni le beau, et l'amour dépasse la volonté ; on doit au contraire vouloir le bien. Quand la vertu s'introduit dans la science, dans l'art ou dans la religion, par exemple, pour commander au savant d'être consciencieux, à l'artiste de travailler, au fidèle d'aimer, c'est à titre d'auxiliaire subordonné afin de nous mettre dans la condition de la réceptivité favorable ; dans la morale, c'est l'inverse : où la nature, la délicatesse artistique et l'amour intéressent la morale, c'est pour qu'ils servent la vertu ;

d) Enfin il doit y avoir une autre valeur du devoir-être qui, au lieu de concerner les fins déterminées, objectives, l'action manifestée, se réfère à l'énergie psychologique elle-même, une valeur qui, de mentale, la fasse spirituelle, soit pour qu'elle crée les sentiments indispensables à l'action bonne, soit surtout pour qu'au delà de toute action, elle instaure le concours des sentiments et l'union des cœurs : cette valeur, la plus intime de toutes, est l'amour. Elle se porte vers l'avenir comme la vertu, mais ce qu'elle se propose, ce n'est pas d'affecter l'objet, c'est de procréer, au sens où procréer, c'est éveiller une âme.

Ainsi encadrée entre les autres valeurs cardinales, la valeur morale, nous dirons au même sens la vertu, manifeste son originalité. Ce n'est pas la valeur d'un témoin intelligent à qui il suffit de comprendre ce qui se passe sans son intervention ; la valeur morale exige du moi qu'il s'engage dans la production des choses. Le neutre qui se demande devant deux belligérants lequel vaincra prend l'attitude de l'historien ; sa réflexion n'a par elle-même rien de moral. Elle ne le devient qu'au moment où il se propose d'aider celui des deux qui se bat pour la justice. La valeur morale suppose l'irrécusable sentiment que l'avenir dépend du moi, qu'il en a,

dans la limite de ses forces, la responsabilité, que s'en désintéresser, c'est encore le faire, mais vil quand il pourrait être noble. La valeur morale n'est pas non plus la jouissance délicate et heureuse de la nature par le moi, qui en tire la joie et la ratification de l'être tel qu'il est, la communion avec la vie en train de s'épanouir. C'est au contraire une protestation, toujours naissante, mais sans aigreur et pleine de confiance dans l'avenir, contre l'insuffisance de ce qui est ; c'est l'exigence d'un devoir-être supérieur à ce qui a déjà dû être, le service d'une *ideale Forderung* comme celle que le théâtre ibsénien a si souvent proclamée. Si enfin, comme l'amour, le courage se donne, se répand, compte sur sa propre puissance, la vertu s'oppose à la charité en ce qu'elle suppose encore l'obstacle, l'effort, la peine : l'amour n'a plus à vouloir et il n'a plus besoin de la tension de la volonté ; à proprement parler il est surhumain, il survole les difficultés ; la volonté morale au contraire est requise quand précisément l'homme est à ce niveau où il a encore besoin de courage. L'amour est une spontanéité supérieure : il est, à sa perfection, une souveraine facilité qui est diamétralement le contraire de la facilité de la paresse ; et le moi que l'amour rend tout-puissant sur lui-même et les choses est en même temps profondément humble, car il ne pense même plus à soi. La vertu n'est pas la valeur du moi triomphant et s'oubliant dans la *gloire de l'amour*, c'est celle du moi menacé et militant. Si consolidée soit-elle, elle a toujours à se maintenir. Bref la valeur morale est la valeur de la liberté en tant que volonté, c'est-à-dire à part de la curiosité, du désir ou de l'amour.

Confluence du courage et du bien dans la valeur morale. — Après avoir situé la valeur morale parmi les autres valeurs cardinales, revenons à son originalité intrinsèque. Puisque, comme il a été indiqué un peu plus haut (C, 4°), toute valeur émerge à la rencontre d'une recherche humaine et d'un don localisant la transcendance de la Valeur absolue, nous devons considérer maintenant la valeur morale comme une confluence entre un mouvement

vers elle, un mode de notre recherche et un mouvement vers nous, une inspiration qui exprimera sa convenance avec ce qui nous dépasse, c'est-à-dire presque tout, entre un *sursum* et un *deorsum*. Ainsi déjà le savoir présuppose *la curiosité* du savant ; c'est elle qui lui donne la force de chercher, de sonder les faits, de former et de critiquer les hypothèses, de les vérifier ; cette curiosité ne suffit pourtant pas à lui faire découvrir quelque vérité nouvelle, car elle peut avorter, et il lui faut l'inspiration de l'idée vraie, qui fait précisément la valeur transcendante du savoir. Ainsi encore l'artiste est poussé vers la beauté par *le désir* que le besoin de la qualité éveille en lui, mais il sait bien qu'il faut qu'il la trouve et que la découverte de la beauté est difficile et rare. Ainsi enfin, dans l'intimité religieuse, *la prière* invoque la grâce, mais il est encore indispensable que la grâce vienne l'exaucer.

Il ne peut en être autrement de la valeur morale ou, comme nous avons déjà dit plus simplement, de la vertu. C'est donc par deux mots qu'il faut l'exprimer : nous la définirons *le courage du bien.*

Allons du courage au bien, du moi de valeur à la valeur du moi. Nous avons reconnu (p. 531) que le courage est l'essence du sentiment moral, que n'importe quel sentiment ne devient moral qu'à raison et à proportion de la part qu'y prend le courage. Il est donc l'apport de l'homme lui-même dans la moralité. Le courage, souvent appelé valeur, n'est pas encore la vertu, mais c'est déjà une valeur psychologique, idéo-énergétique, puisqu'il compose la représentation d'un projet et de ses moyens avec la mobilisation d'une énergie corporelle ou physique. C'est bien en effet une valeur, car s'il n'y a pas de courage sans volonté, il n'y en a pas non plus sans des conditions, organiques et autres, indépendantes de la volonté, et un concours heureux, mais aléatoire de ces conditions.

Ainsi Rousseau écrit : « Tel est brave au milieu de ses compagnons qui ne ferait qu'un lâche, abandonné à lui-même ; tel a la tête d'un général qui n'eût jamais

le cœur d'un soldat... Un tel était brave tel jour, disaient les Espagnols du temps de Charles-Quint, et ces gens-là se connaissaient en bravoure. En effet, rien ne peut être aussi journalier que la valeur et il y a bien peu de guerriers sincères qui osassent répondre d'eux seulement pour vingt-quatre heures. » *Discours sur cette question : quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros ?...*

Comme valeur le courage doit donc comporter de l'extrinsécité et, pour autant que cette extrinsécité est telle qu'elle doit être, de la transcendance, non seulement d'en bas, de la nature, mais d'en haut. Ici seulement cette transcendance est comme octroyée, concédée, immanentisée : elle a été mise et elle est maintenue à la disposition de l'homme pour l'action ; elle lui est devenue et lui devient, par l'exercice, de plus en plus naturelle.

Il est impossible pourtant de s'en tenir là : la valeur morale ne peut être réduite au courage. Un criminel peut être courageux : il n'est pas vertueux ; une énergie, considérée en elle-même, est indifférente à la valeur de l'usage qui en est fait. Il faut donc qu'un deuxième élément vienne s'ajouter au courage pour produire la vertu. On voit que ce second élément doit avoir cette essence de relier l'action, non plus à son auteur, mais à l'unité du monde dans lequel il la jette. Ce monde le déborde de toutes parts : s'il est dans son principe livré à la contingence pure, la moralité ne peut être qu'une absurdité ; si au contraire son cours obéit à un dessein, ou plutôt l'amorce, c'est la convenance de notre action avec ce dessein qui fait la signification de notre action morale et elle lui est indispensable. *Cette référence d'une action à une source universelle d'actions de valeur* est *le bien*. En tant que cette source, la valeur absolue, autorise l'action, elle est le souverain bien ; en tant que notre courage actualise ici ou là une de ses expressions, elle devient un bien. La vertu doit donc apparaître au carrefour de notre recherche, en tant que moralement celle-ci prend la forme du courage, et d'une inspiration universelle qui, à sa rencontre, s'actualise comme l'idée d'un bien.

On ne peut douter sans étourderie que le bien ne doive venir à nous d'autre chose que de nous-même et par suite, de proche en

proche, d'une source universelle qui le constitue comme bien. Le volontarisme pur serait aussi scandaleux en morale que dans la connaissance. Le vrai ne peut être la pure création de l'arbitraire d'un homme ou des hommes. Ce n'est pas soi que le moi, en tant qu'il se séparerait de l'Esprit absolu, peut chercher dans la vérité ; car c'est qu'il serait alors le maître de la faire telle ou telle à son gré, telle aujourd'hui, telle autre demain, à son caprice; ce ne peut être non plus lui-même qu'il découvre dans le bien ; car le moi serait-il son propre législateur, sans référence à une valeur qui l'inspire, il ne serait qu'un tyran, autorisé à définir le juste et l'injuste comme bon lui semblerait. Nous savons fort bien qu'il n'en est pas ainsi ; car c'est au moment où le bien nous apparaît comme opposé le plus violemment à ce que notre bon plaisir le voudrait que nous ressentons le plus vivement son droit à nous diriger. Il renvoie dès ce moment au courage, comme le courage l'a fait chercher.

Ainsi courage et bien s'appellent et se déterminent l'un l'autre. Chacun sans l'autre avorte : car sans le bien le courage est destructif, ce qui est la plus grave impuissance, la double impuissance de créer et même d'entretenir ; d'autre part, sans le courage, le bien resterait virtuel, un songe pieux. Toute création suppose une puissance ; mais cette puissance nous laisse à la déterminer dans les limites de ce qui est digne d'être. C'est la mission du courage d'accoucher le bien ; mais c'est le bien qui fait la dignité du courage. Le courage est la valeur prémorale, le bien la valeur supramorale : la valeur morale surgit de leur convenance réciproque. Par le courage l'homme prie pour avoir le bien : il le reçoit s'il est digne de le recevoir ; mais quand il le recueille, ce bien n'est son bien qu'à raison du courage par lequel il se l'est mérité et approprié, car, d'une part, le bien n'est un bien pour quelqu'un qu'à la condition qu'il se l'assimile et, d'autre part, ne devient le sien que par ce qu'il y a mis de lui-même. La valeur morale est un mode de la relation spirituelle : celle-ci ne se laisse pas couper au tran-

chet, en elle ses extrêmes s'anastomosent, et ils y perdent leur indépendance déterminée de termes séparés. La relation s'est faite spiritualité pure en dévorant ses termes.

Il ne faudra donc jamais méconnaître aucun des deux aspects de la valeur morale. D'en haut la valeur morale est une condescendance, une grâce. On ne peut pas séparer la considération de l'effort humain de celle de l'inspiration qui lui donne son orientation et lui permet de vaincre les obstacles. Au-dessus du rapport entre le moi et le non-moi dans l'effort, tel que l'a montré Biran, il s'exerce un autre rapport entre ce rapport et un secours supplémentaire, où le moi va puiser pour surmonter la résistance. A chaque instant la résistance n'est vaincue que par la mobilisation volontaire de quelque surplus d'énergie. Quel que soit ce secours, une énergie physique, d'autres tendances, l'appui d'autrui, ce secours renvoie à la considération d'une source spirituelle et universelle, dont il faut bien qu'elle vaille moralement pour secourir la moralité en l'attirant. Cette énergie de surcroît, libérée par la volonté et employée courageusement par elle, est donc le véhicule, le support de la valeur morale, son excipient ; ou, si l'on préfère, elle localise et situe la valeur qu'elle rend morale en l'investissant dans une énergie orientée vers la réalisation objective d'un projet.

Oublierait-on d'autre part l'intervention volontaire et courageuse du moi dans cette actualisation, on remplacerait la description scrupuleuse et exacte de la vie morale par une utopie édénique.

Il y aurait une belle étude existentielle et intentionnelle à faire de *l'utopie*, de Platon à Morris et Wells ; on voit immédiatement trois composantes de l'intentionalité que l'utopie vient remplir :

1° D'abord une intention cathartique : on débarrasse le donné de ce qu'il comporte de déplaisant ; de telle sorte que l'utopie vérifie l'intention, qui lui est commune avec tant de philosophies, de donner une représentation satisfaisante de la réalité, mais, comme l'utopie est plus esthétique que philosophique, c'est moins la systématicité que l'harmonie qualitative que l'utopie poursuit ; l'utopie est destinée à l'homme vivant ;

2° Ensuite, une intention subjective : le sujet psychologique s'y subordonne le sujet transcendental, car il descend dans un détail concret qui échappe au sujet en général. Par l'utopie comme par le roman, le moi singulier de l'auteur veut se satisfaire. Il n'a pas comme en morale cette humilité qui consiste à se soumettre à une réalité reconnue comme une loi ;

3° Enfin, en connexion avec le deuxième trait, une intention ultramondaine : le futur ou le passé ou une région géographique fictive ou inaccessible, qui est l'autre lieu où se situe l'utopie, manifestent que l'utopie se présente comme une évasion hors de l'expérience humaine. Certaines utopies ont exercé une influence révolutionnaire ; mais, même dans ce cas, il reste que, pour l'auteur même de l'utopie, celle-ci représentait un monde inaccessible pour lui. Il y a discontinuité entre notre monde et celui de l'utopie.

Par ces caractères, elle est beaucoup plus esthétique qu'éthique. L'utopie est l'idéal séparé de sa relation avec la réalité. La considération de celle-ci est refoulée. A proprement parler, la réalité est encore là dans la pensée de l'auteur, puisque c'est contre la réalité telle qu'elle est donnée que l'utopie est déterminée ; mais cette négation est aussi radicale que possible, car l'utopie ne se présente pas comme un programme dont l'action devrait entreprendre immédiatement la réalisation progressive : sinon elle n'apparaîtrait pas comme utopique. L'utopie manifeste donc un empiètement de l'art sur la morale ; mais naturellement la morale peut s'en emparer pour la transformer et la simplifier, de manière à en faire un plan de réformes. Mais elle perd alors son charme propre qui lui vient de son détachement à l'égard du commun et du quotidien. On trouverait naturellement autant de formes de transition que l'on voudrait entre cet idéal fictif et l'idéal sérieux de la morale, qui comporte le départ immédiat vers la réalisation.

Le *mythe* à la manière platonicienne est un complément de la philosophie : il est destiné à ajouter la suggestion, l'allusion, requises pour l'insertion de ce qui dépasse la généralité dans la description du monde, à la systématisation abstraite. Le mythe est comme tel une intentionalité qui ne peut être remplie conceptuellement, intermédiaire entre l'intentionalité constituante et la visée de l'infini qui ouvre une perspective sur le sans cesse non-étant. Il est aussi extérieur à la morale s'il est vrai que l'intentionalité éthique se porte proversivement vers une détermination, qui n'est pas seulement à découvrir, mais à inventer et instituer.

Or le propre d'une utopie édénique, c'est de supprimer le mérite. L'homme n'a plus à donner de peines ni de courage ; il n'a plus qu'à recevoir. Le risque et le sacrifice sont éliminés, bientôt discrédités : à la limite l'action est remplacée par la contemplation, comme si celle-ci pouvait être vidée d'action et dispenser de responsabilité. Une fois de plus un terme à la limite l'emporte sur la relation opérante, qui est la trajectoire suggestive de notre vie, perpétuellement heuristique. Il n'y a plus d'obstacle entre départ et arrivée : on est arrivé avant de partir, le résultat est indépendant de tout chemin parcouru ; la vie humaine est dépourvue de toute contribution à l'actualisation de la valeur, Dieu ne nous associe pas à lui ; l'avenir est fictif car tout est préformé. — Ce qui fait cette conception à son tour scandaleuse, c'est qu'en escamotant notre liberté, elle entraîne à l'assimilation du noble et du vil, du héros et du larron. La relation de correspondance entre la vertu et le bien est coupée. Le criminel et sa

victime sont identifiés ; et même il devient évident qu'en tant que le criminel atteint ses fins réfléchies il doit paraître supérieur à sa victime : il obtient contre la justice la faveur des choses. Que l'on puisse penser ainsi, ce n'est pas discutable ; que nous soyons tous tentés de penser ainsi quand l'histoire montre le juste persécuté, c'est vrai ; mais quiconque admet que la moralité est métaphysiquement autorisée refuse cette capitulation et écarte l'indifférence au bien et au mal, comme en général l'indifférence à toute valeur, au vrai et au faux, au beau et au laid, à l'odieux et à l'aimable.

Nous venons de parler de *scandale*. Celui-ci devrait être aussi l'objet d'une analyse intentionnelle. Suivant le degré de participation à l'action de la conscience profonde, le scandale est sérieux ou esthétique. Son intentionalité est toujours la provocation d'un sursaut affectif en fonction d'une valeur. Il est bon, sous réserve de son opportunité, quand il se propose de convertir, c'est-à-dire de réveiller une conscience moralement engourdie ; mais il sera d'autant moins efficace qu'il apparaîtra plus nettement comme un moyen réfléchi de déterminer la conduite d'un autre. Dans le cas du scandale, on voit nettement que la volonté ne reste morale que par sa conformité avec la visée de la conscience plénière. Cette conformité n'existe plus quand le scandale devient esthétique et que celui qui fait scandale ne cherche dans son action que le sentiment de sa supériorité sur celui qu'il scandalise.

Comme le scandale est un mode de la relation du moi et du toi, son étude comporterait une analyse dialectique comparable *mutatis mutandis* à celle que nous avons esquissée de la pitié (cf. ci-dessus, p. 547).

L'irradiation de la valeur morale. — En admettant que l'unité absolue de toutes les valeurs est celle d'un foyer comparable à l'esprit au centre de ses opérations, nous avons reconnu que toutes les valeurs rayonnent de la valeur absolue. A cause de l'identité originaire des valeurs, nous devons en déduire que chacune d'elles est également rayonnante. C'est ce qui explique qu'autour de la vertu, entendue comme le bon courage, se déploie une couronne d'autres modes de la valeur morale au sein desquels le courage se relie à divers modes intimes du bien.

William Stern, dans *Wertphilosophie* (cf. ci-dessus, pp. 483, 556, 632), fait un usage, assez différent, de la notion de *Strahlwert*.

Il distingue trois espèces de valeurs : d'abord les *Selbstwerte*, les valeurs par soi ; ce sont celles pour lesquelles il y a identité entre les buts de valeur (Wertziele) et les porte-valeurs (Werttråger) ; par ex. l'argent est un porte-valeur, mais en tant que l'intérêt individuel, l'économie nationale et la prospérité publique

ont, eux-mêmes, le sceau de la valeur, ils peuvent en marquer l'argent (p. 42) ;
puis les *Strahlwerte*, qui résultent de ce que tout porte-valeur en soi n'est pas absolument simple, mais comporte une abondance de moments, de sorte qu'on peut dire que « le tout de la valeur par soi rayonne sa valeur sur tout ce qui lui appartient » (p. 44) : c'est cette sorte de valeur dérivée que l'auteur appelle Strahlwert, valeur-rayon (pour leur étude, cf. pp. 126 sqq.) ;
enfin, les *Dienstwerte*, qui sont les valeurs résultant de ce qu'une valeur par soi suscite la valeur de ses moyens (p. 44).

Sur quelques-unes des valeurs morales, on trouvera des réflexions intéressantes dans l'*Ethik*, de Nicolai HARTMANN, II[e] Part., IV : *Die sittlichen Grundwerte* : bien, noblesse, plénitude, pureté (pp. 336-378).

Ainsi on admirera *la noblesse*, qui est le courage du bien devenu comme l'âme même d'un homme qui a abdiqué la subjectivité en ce qu'elle a de mesquin et d'avide, de façon à ne plus faire qu'un avec la générosité. Elle est l'aristocratie spirituelle.

Des considérations intéressantes sur la noblesse sont contenues dans le chap. 40 de l'*Ethik*, de Nic. HARTMANN : sur la parenté du noble avec le bien, du « vulgaire », du « commun » avec le mal. Il y a dans la noblesse le sentiment d'une authenticité à entretenir en la prémunissant de toute impureté (p. 357) ; mais aussi une sorte de profondeur vitale (§ *b*). Ce qui vérifie que le courage et le bien sont bien attachés à la noblesse, c'est que la noblesse peut se dégrader dans un orgueil qui comporte la force de l'âme, mais la rend malfaisante, et dans la hauteur, qui renverse la générosité en mépris illégitime.

Si l'on relie la vertu à la perpétuité, qui traduit l'éternité dans le temps, on obtient *la fidélité*. Il convient alors de distinguer entre la fidélité qu'on peut appeler généralement *contractuelle*, par une extension du sens du mot qui désigne la fidélité à une détermination, et la fidélité *spirituelle*, qui est l'adhésion indestructible à la spiritualité au delà de toutes les déterminations. La fidélité à une échéance est du premier genre, à un ami, du second.

Des réflexions profondes sur la fidélité se trouvent dans *Etre et Avoir* (Paris, Aubier, 1935), pp. 55-81, pp. 137 sqq., par Gabriel MARCEL. Cf. un art. du même auteur sur *La Fidélité créatrice*, dans le n° 5 (15 oct. 1939) de la *Rev. intern. de Phil.* (Bruxelles) ; et son ouvrage *Du Refus à l'invocation* (Paris, Gallimard, 1940).

La *pureté* manifeste l'aspect de la conscience morale par lequel elle réussit, en quelque point, à se faire identique au moi de valeur, à son idéal ; mais, ici encore, il faut distinguer entre la pureté essentielle, qui est celle du concept, de la détermination et par suite de la morale, en tant que des règles en deviennent consubs-

tantielles au moi, et la pureté spirituelle, qui provient, non de quelque chose dans l'esprit à quoi il se donne, mais de l'esprit lui-même en tant que rien de grossier ou de faux ne vient s'y mêler. On dit *pureté* quand on pense à l'esprit en son contenu, particulier ou total ; on dit *sincérité* quand on pense à lui en tant qu'il n'intervient pas pour altérer ce contenu. La moralité de l'une et de l'autre résulte du courage qu'il faut pour écarter ce qui les corromprait ; mais le courage y est masqué par ce qu'il obtient, comme dans un art suprême.

Sur la pureté comme valeur morale, on peut encore se reporter à l'*Ethik*, de Nicolai HARTMANN, chap. 42, pp. 370-8. L'auteur souligne l'antinomie entre la pureté et la plénitude (§ *f*).

La *plénitude* est l'union d'une harmonie plénière des éléments actifs de la conscience et d'une tension ressentie comme une surabondance. Elle pourrait être présentée comme la valeur la plus haute si la valeur absolue n'était transcendante à toutes les valeurs, que leurs noms seuls suffisent à distinguer et par suite à limiter.

Cf. le petit livre de LOSSKY et John MARSHALL, *Value and existence* (Londres, Allen & Unwin, 1925) : la Partie I est la trad. d'un ouvrage de Lossky ; la Préf. et la Partie II ont été écrites par Marshall pour éclairer certaines thèses de la Partie I. La principale privilégie la *fulness of being* comme essence de la valeur.

La *force d'âme*, suprême valeur pour Descartes, se déploie dans la générosité : elle consiste « en ce qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés... et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même... » (*Pass. de l'âme*, art. CCIII.) Il est aisé de voir que la force d'âme a pour essence une puissance énergétique dont la tension est supérieure à tous les ébranlements que nous pouvons recevoir des choses. C'est le courage dans sa source et le bien dans son intention.

E) Essence de l'immoralité

La considération de l'immoralité fera la transition entre la réflexion sur la valeur morale, examinée à part des autres, et le problème du concours de toutes les valeurs. C'est justement ce hiatus entre la recherche proprement morale et la visée plénière des esprits qui permet de comprendre comment l'immoralité est possible.

Le problème est ancien : il a été posé par l'intellectualisme socratique, puis toujours retrouvé par la discussion du rationalisme ; il se pose à nouveau dans une métaphysique axiologique ; mais celle-ci, plus large que la métaphysique notionnelle, est peut-être mieux armée pour le résoudre, dans la mesure où c'est résoudre que d'obtenir une réponse doctrinale.

Dans l'intellectualisme il se posait comme nous l'avons vu. L'homme veut le bien, il ne peut vouloir que le bien, car comment pourrait-il poursuivre le mal ? Il n'est donc pas méchant volontairement. Quand il fait le mal, ce ne peut être que contre son intention : c'est qu'il se trompe. Par conséquent instruisez-vous, instruisez les autres, répètent tous les intellectualistes, rationalistes ou même utilitaires, et l'action humaine deviendra bonne. On pense même, suivant la tendance à actualiser la systématicité parfaite, que l'action humaine sera parfaite bientôt, qu'il s'en faut de rien qu'elle ne le soit, comme si la science était près d'être achevée.

Personne n'a plus vivement attaqué ce rationalisme que de notre temps Léon Chestov qui a lutté contre l'idolâtrie de la généralité. Un texte de Bielinski, cité par Chestov (préf. de *L'Idée de bien chez Tolstoï*, dans Chestov, *Pages choisies*, p. 7 : cf. bibl. de Chestov ci-dessus, p. 102) indique le point crucial de l'opposition de Chestov au rationalisme : « Admettons que j'arrive au plus haut degré de l'échelle de la culture, je ne cesserai pas, quoi qu'il en soit, de vous réclamer des comptes pour chacun de ceux qui ont été victimes des conditions de l'existence, de l'histoire, du hasard, de la superstition, de l'inquisition de Philippe II, etc. ; sans cela je préfère me jeter la tête la première au bas de l'échelle : même gratuitement je ne veux pas accepter le bonheur. »

Benjamin Fondane exprime la même opposition à l'intellectualisme : « Il est certain que l'existence et la pensée ne grandissent pas de concert, que leur développement n'est guère solidaire ; on dirait que leurs desseins sont hétéro-

gènes, que leurs buts sont dissemblables » (*La Conscience malheureuse*, Paris, Denoël & Steele, 1936), p. 39.

On peut répondre d'un point de vue purement existentiel que la pensée est *aussi* dans l'existence et que la raison, à condition de ne pas en faire l'armature d'une nature en soi et indépendante de l'esprit, exprime à sa manière la visée de l'existence vers la suppression du mal et la communion des esprits. Il est seulement vrai que son expression intellectuelle peut la rendre étrangère à sa destination immanente à l'esprit, en faire un objet.

L'insuffisance de l'intellectualisme moral doit, en fin d'ouvrage, se résumer dans les arguments que voici :

1° La connaissance a sa valeur, la vérité ; en tant que la vérité contribue à l'actualisation des autres valeurs, la connaissance sert l'action ; et il y a des cas où il suffit d'améliorer notre connaissance pour atteindre nos fins. Cela fait un champ de valeur à l'intellectualisme moral, et la liberté devra chaque fois en décider ; mais cela ne suffit pas à supprimer l'autonomie de la recherche orientée vers les autres valeurs ;

2° En effet, en tant que la connaissance elle-même dépend de la liberté, la découverte de la vérité dépend à son tour de la moralité : que les hommes se désintéressent de la vertu, ils ne feront pas les sacrifices enveloppés dans la recherche de la connaissance ;

3° En outre le mouvement vers les autres valeurs, aussi bien artistique ou religieuse que morale, est autre que le mouvement vers la vérité, et l'histoire contemporaine montre avec un grossissement expérimental que la science peut servir à tout autre fin que le bien, la beauté ou l'amour.

L'erreur de l'intellectualisme moral n'est pas dans la croyance que la réalité ne puisse être résolue en rapports pensables ; elle consiste dans la méconnaissance de la distance infinie qui sépare et séparera toujours les rapports généraux, de compréhension plus ou moins riche, que le savoir scientifique et humain pourra atteindre, et l'intrication singulière de rapports dans la réalité historique, inépuisable à toute analyse. L'intellectualisme parfait est vrai pour Dieu ; il ne l'est pas pour nous sinon en droit, ce qui nie qu'il le soit en fait. L'idéalisme absolu, triomphant, indique

pour nous un idéal en tant qu'il fonde l'intelligibilité parfaite ; mais c'est un idéal qui ne pourra jamais être complètement atteint, épuisé ; et il est heureux qu'il en soit ainsi, puisque la recherche intellectuelle, vaine si elle ne pouvait obtenir de plus en plus de succès, cesserait d'être un mode de la vie si elle devait en voir le bout.

De cette conclusion il résulte que nous ne pourrons jamais changer notre rapport avec la réalité en lui substituant un système achevé, une règle de la nécessité suffisante. Ne pouvant jamais se parfaire, la vérité en tant qu'elle est l'identification de notre esprit avec ce système, restera toujours incomplète, et par conséquent ne pourra jamais exclure l'indépendance des autres valeurs. On ne pourra lui réduire, ni le beau, ni le bien, ni, à plus forte raison, l'amour. Si la vérité réalisée était le dernier mot de la philosophie, il n'y aurait qu'un faux sujet, sans originalité et sans liberté. Toute la philosophie moderne est au contraire la naissance progressive de l'esprit comme sujet à la conscience de lui-même. Cette conscience croissante, il la trouve dans la valeur. Il n'est pas vrai que l'homme veuille toujours le bien ; il ne le veut que lorsqu'il cherche la valeur morale ; mais il est d'autres valeurs qu'elle. Ce que l'homme veut inlassablement, c'est la valeur.

Mais ici une déhiscence se présente. Car du fait de sa condition de conscience finie, il ne peut atteindre à la valeur sans déterminer la Valeur absolue, d'où doivent dériver toutes les valeurs pour mériter leur nom. Dès lors doit apparaître, suivant les situations et les personnes, la diversité des valeurs déterminées et l'immoralité devient possible. Elle consiste *à céder à l'attrait d'une certaine valeur, mais d'une manière qui en fasse, comme si elle était la Valeur absolue, la raison de nier les autres*. Par la brutalité du moi, la valeur indûment privilégiée, partialement poursuivie, devient valeur négative. Insensiblement l'attrait pour elle se change en passion. Autour de sa visée exclusive, la conscience se rétrécit,

refoule ce qui la porterait vers d'autres valeurs, méconnaît les événements qui pourraient lui manifester le prix des autres : le conquérant court à la conquête du monde en détruisant tout devant lui en attendant qu'il se détruise lui-même ; l'amant sacrifie ses biens, autrui, ses devoirs, peut-être sa dignité à la femme qu'il aime ; le fanatique viole tous les droits pour la réalisation de l'idéal abstrait qu'il conçoit, et ainsi de suite. Le terme de cette fureur partiale ne peut être que le non-être. L'immoralité tient d'abord son succès de la puissance de la valeur qu'elle sert, car l'immoralité vérifie à sa manière la primauté de la valeur en ce que même l'action par laquelle elle la trahit ne peut commencer que par elle. Mais ce succès doit devenir de plus en plus difficile et mal finir. Car, si la Valeur absolue est la source universelle de toutes les valeurs, aucune valeur déterminée, qui n'en déploie qu'un aspect, ne peut se substituer à elle ; et *ce qui fait la densité d'une valeur, c'est ce que les autres lui fournissent comme matière.* Ainsi la vie et l'action font la matière de la beauté : ainsi la vérité, la beauté et la vertu le prix de celui ou celle qui est aimé. Que vaut la victoire si la guerre a tout détruit ? Aussi laissons une valeur à elle-même. Peu à peu elle doit se flétrir, s'user, se dissiper et l'immoralité vérifie que la valeur séparée vers laquelle elle courait n'était plus, à cause de cette séparation même, qu'un mirage. Un succédané n'est qu'un mode du néant dénommé d'après un mode de l'être, une fausse imitation de la valeur en rappelant une nuance.

On pourrait le vérifier de toutes les valeurs. Le privilège de la connaissance entraîne le mépris de l'art, de la moralité et de l'amour : si la seule fin de la vie humaine consiste à connaître, la connaissance sera indifférente à toute autre valeur qu'à celle de la vérité ; et peu à peu s'atrophieront dans une conscience les tendances que la recherche des autres valeurs devrait cultiver. La mère qui aime passionnellement ses enfants n'exige plus d'eux ni qu'ils respectent le vrai, ni qu'ils fassent le bien, ni qu'ils

cultivent la beauté, parce qu'elle veut leur épargner tout effort et tout risque : l'amour s'est corrompu en flatterie. Enfin l'amour de l'art pourrait-il devenir une recherche délicate et ravissante de celui qui s'y livrerait au mépris de tout le reste, il n'en resterait pas moins, dans cette hypothèse, le plus inintelligent, le plus immoral et le plus inhumain des égoïsmes, puisqu'il détruirait en même temps le souci du savoir, l'obéissance au devoir et la générosité de l'amour.

Là est la plus grande difficulté de la vie morale. Il est vrai que la science est pour la science, l'art pour l'art, le devoir pour le devoir, l'amour pour l'amour, parce que toute valeur commande à sa manière et absolument ; mais il est vrai aussi que nous ne devons pas sacrifier toutes les valeurs à une. La solution est l'invention, qui reste le dernier mot à dire sur la moralité. Elle est possible parce que chaque valeur, si elle est en elle-même autarchique, peut comme nous allons le voir, recevoir son contenu des autres. Encore faudra-t-il chaque fois discerner comment la conciliation ou la compensation devra se faire.

F) Le moralisme

La perversion de la moralité, dont nous venons de reconnaître le principe, peut se faire en deux sens : 1° elle peut la corrompre, au bénéfice apparent de la morale, en la privilégiant à l'encontre des autres valeurs ; 2° elle peut au contraire la ruiner, en leur sacrifiant la considération de la vertu.

La première issue, dont nous allons traiter dans ce paragraphe, peut être appelée le *moralisme :* il consiste à traiter la valeur morale comme si elle devait se substituer à toutes les valeurs et se confondre avec la valeur absolue. Il n'est pas difficile de voir, puisque la morale médiatise la valeur du vouloir, que *le moralisme doit consister à idolâtrer la volonté.* C'est un autoritarisme abstrait.

Cette idolâtrie assure le règne des doctrinaires. Ils appelleront

l'art sensualité, la religion superstition, la connaissance divertissement. Ils s'interposeront entre l'Absolu et l'homme pour lui imposer les manières de vivre qui leur sembleront bonnes. Il est vrai que l'autorité de tout ce qui est moral ne peut dériver que de l'Absolu ; mais il est vrai aussi que cette autorité n'est pas faite pour écarter les autres manières dont l'Absolu se manifeste aux hommes, c'est-à-dire les autres valeurs. Or précisément ces autres valeurs s'offrent à d'autres pouvoirs humains que la volonté, la vérité à la connaissance, la beauté à l'imagination, l'amour au sentiment. C'est donc l'homme entier qui est sollicité par la valeur, et par suite sa personnalité est respectée. Le doctrinaire moral, en privilégiant la volonté, tend à faire de la personnalité, en lui et dans les autres, le produit fabriqué du vouloir ; et par suite il doit devenir tyrannique. D'ordinaire l'étatisme sera l'aboutissant de cet excès : il sera toujours tentant pour un doctrinaire de réclamer les sanctions de la force légale à l'appui des impératifs dont il voudra assurer le succès et la diffusion. Mais dès que la morale ne sera plus capable d'apprendre, de la science, les conditions de la possibilité empirique, de l'art, la délicatesse et la sympathie, de l'amour, qui est l'âme de toute religion à proportion de sa spiritualité, le respect et le service des personnes, elle courra le risque de compromettre sa propre mission, qui est de faire concourir la volonté à la vie pour son plus grand bien.

Condamner le moralisme, ce n'est pas approuver les autres excès qui sont, par la méconnaissance de la morale, l'anarchie des désirs, l'irresponsabilité des actes, la corruption de l'amour dans la complicité.

Le moralisme peut se spécifier en rapport avec chacune des valeurs cardinales dont il entreprend la dévaluation. — En tant qu'il tend à la dépréciation de la connaissance et enfin à la trahison de la vérité, il se fait *fourberie*. Notre époque aura particulièrement connu l'adultération de la vérité par des propagandes à fins de domination. Contre cette corruption la mission de la pensée est

de maintenir le droit imprescriptible de la vérité ; et certainement les moyens les plus intimes pour se protéger contre les effets de la fourberie sont d'entretenir en soi l'esprit critique, le souci du contrôle et de la vérification, le respect de l'objectivité et la méfiance de l'erreur, qui, ne serait-ce que par notre négligence, est toujours en passe de devenir le mensonge. — Quand le moralisme enseigne et entraîne la haine de la beauté, se fait iconoclaste, ennemi de ce que l'art doit ajouter de finesse et de sensibilité à la morale pour qu'elle ne devienne pas brutale par généralité, il peut être dit alors, au sens péjoratif de ce mot, *puritanisme*. La morale procède comme la science par déterminations : les déterminations sont toujours objectives, et la personnalité, la vie singulière n'y sont pas. Que la morale coupe le rapport de l'action aux personnes, elle devient concrètement injuste par excès de justice abstraite. En nous rendant sensibles, l'art nous rend humains ; et s'il semble abaisser l'idéal, c'est pour le composer avec les tendances, de sorte qu'en définitive il y a plus de réalité, et par suite de valeur dans le tout qui en résulte, qu'il n'y en avait dans l'idéal considéré par la seule morale. — Enfin le moralisme se fait *volontarisme*, au sens de volontarisme pur, quand il exalte la seule volonté au détriment, non seulement de l'intelligence, mais du sentiment. Ce que nous faisons de plus profond, ce n'est pas ce que nous décidons, c'est ce que nous aimons faire. Sans doute ne pouvons-nous pas nous livrer à l'amour sans règles ; il n'en résulte pas que les règles puissent avoir de meilleure visée que de servir l'amour. La volonté est un auxiliaire de la recherche du moi ; il ne doit pas en être le tyran.

Les limites de la morale. — De ce qu'il convient d'éviter le moralisme, il résulte que la morale a des limites. Celles-ci se trouvent où commence le champ d'influence de quelque autre valeur. La morale n'est fondée à prononcer ni sur la vérité, ni sur la beauté, ni sur l'amour. On n'a pas le droit de fausser une théorie ou d'altérer un récit historique, parce qu'ils ne s'accordent pas avec

une de nos exigences morales ; on serait ridicule de décider de la beauté et de la laideur d'après la conformité avec un idéal éthique : si la santé peut être à la fois belle et bonne, ce n'est qu'une rencontre, qui manifeste au reste la destination des valeurs à concourir, mais les laisse nettement distinctes ; enfin on est sans cœur de méconnaître, par soumission au devoir, le prix inestimable de l'amour : si, par exemple, celui-ci n'est pas autorisé à supprimer les sanctions, il les transcende en illuminant éventuellement une mort infamante, en faisant pardonner au criminel. Où, à juste titre, les autres valeurs revendiquent leurs droits, cesse celui de la morale.

Ces limites de la morale ne sont pas celles de la moralité au sens où celle-ci est capable de se déployer dans un champ, toujours de plus en plus vaste, de bienfaisance. Il est essentiel à une conscience finie comme la conscience humaine, d'être finie : on ne peut donc prévoir qu'elle soit jamais sans limites et par suite, si ample qu'elle devienne, elle aura toujours besoin de la morale. Même, si les crimes d'une conscience plus forte et plus ample sont aussi plus graves, la morale sera d'autant plus impérieusement requise pour la bienfaisance de la conscience humaine. Cela ne fait pas qu'il ne puisse y avoir un progrès moral, en connexion avec l'épanouissement total de l'esprit. Plus s'élargiront les limites dans lesquelles l'humanité est encerclée, plus aussi le champ de la morale s'étendra ; mais il restera encore vrai qu'elle devra respecter la vérité, qui nous donne la connaissance du monde et les moyens de la communication sociale, la beauté, qui nous le rend admirable et renouvelle en nous la joie de vivre, l'amour enfin qui fait communier les esprits dans l'intimité de l'Esprit.

G) Le mépris de la morale

Il y a l'autre perversion, celle qui ne consiste plus dans l'ὕβρις morale, mais dans un fanatisme des autres valeurs qui entraîne

la dépréciation de la valeur morale. Ce fanatisme doit déterminer la suppression de ce qui, dans la valeur morale, est l'apport de l'homme, à savoir le courage. C'est donc comme une lâcheté que doit se faire la corruption des autres démarches de l'esprit quand elles sont énucléées de tout ce qu'elles devraient tenir de la morale. Le vouloir n'est pas tout-puissant : nous venons de rappeler qu'il n'est qu'une des aptitudes de l'esprit parmi les autres, l'intelligence, le rêve, l'affectivité ; mais il leur est indispensable, car c'est lui qui lance et dirige l'action qui fait leur vie. Avant de connaître et pour connaître, il faut le vouloir ; et c'est un lieu commun de l'expérience morale que, si les fruits de la connaissance sont doux, ses commencements sont pénibles. Avant que l'artiste ait la révélation de la beauté qu'il doit exprimer, il faut qu'il apprenne et perfectionne les moyens de cette expression : il ne le peut encore sans vouloir. Enfin la religion, en présentant l'essentiel de l'Évangile comme « le commandement d'amour », avoue que l'amour ne peut être la volonté dépassée qu'à la condition que la volonté peine pour se faire dépasser. La volonté intervient donc dans toutes les démarches de l'esprit comme une médiation apparente ou secrète. Son idéal sera de disparaître dans son œuvre, et il n'y a que les doctrinaires et les conquérants pour croire qu'il suffit de vouloir ; mais elle ne pourra se perdre dans l'épanouissement de l'esprit qu'après y avoir vaincu les obstacles qui l'entravaient. La volonté est d'autant plus morale qu'elle est devenue plus discrète, plus délicate, plus naturelle ; la condition humaine exige qu'elle demeure toujours là, comme derrière le rideau, pour surveiller et conduire la conscience.

Que, par le mépris de la conscience partiale, la morale vienne à être mésestimée, l'élimination du courage qu'elle insufflait aux démarches de l'esprit ne pourra qu'entraîner leur défaillance. — Il y a *une lâcheté théorique*. Que la connaissance se limite à la connaissance, elle ne peut plus que ratifier ce qui est, quelle qu'en soit éventuellement la malfaisance. La vérité n'est, à l'en-

contre de ce qui a été dit, jamais triste, ni non plus joyeuse ; elle est par elle-même indifférente à la peine et à la joie comme au bien et au mal. Connaître, c'est se retourner sur ce qui est déjà déterminé : que peut-on faire sinon de conclure : « C'est ainsi ! » On émet un jugement, qui doit être vrai ; mais tant qu'on ne fait que connaître, on ne se soucie pas de juger si ce sur quoi on l'émet est digne d'être goûté ou repoussé, approuvé ou blâmé, aimé ou détesté. Le savant n'est qu'un témoin, qui laisse faire. Ce témoin peut chercher à deviner qui vaincra ; il n'aide pas le plus digne à vaincre. Son désintéressement est un désintéressement passif. La vie et la mort ne le retiennent que comme des phénomènes. Il a la tête froide et les bras croisés. La connaissance elle-même pourra en être bientôt abaissée. On se souciera d'objectivité, on ne s'occupera plus de l'importance. N'importe quoi, indépendamment de tout pressentiment du rapport de cette connaissance avec les autres valeurs, deviendra l'objet de la connaissance pure ; et l'alexandrinisme intellectuel, voisin de l'alexandrinisme esthétique, vérifiera la dégradation du savoir.

Il y a en effet aussi *une lâcheté artistique*. L'art est toujours esthétique en ce sens qu'il enlève à l'action et au risque. Ce que Schopenhauer louait en lui, c'était d'objectiver la volonté ; mais ce qu'il cherchait par cette objectivation, c'était à la supprimer. Comme il est dit dans la Préface de *Bajazet*, il faut chercher loin de soi des héros pour qu'ils puissent être mis sur la scène ; mais ce même détachement qui nous permet de les considérer comme des personnages de théâtre nous dissocie, s'il a lieu, de ce qui a fait l'actualité de leur grandeur morale. L'artiste, le spectateur, pense à son émotion, il ne pense plus à ceux dont les souffrances et les joies l'émeuvent. Que l'art ait été généralement accusé de compromettre les vertus militaires, cela résulte immédiatement de ce que le seul souci de la jouissance, même noble, est exactement le contraire de la vertu. Le désintéressement de l'art est un désintéressement réceptif ; et la condamnation morale de la science et

de l'art pèse sur la morale elle-même quand, faute de s'insérer dans la moralité, elle devient, à sa manière qui est irréelle et aride, théorique et esthétique. Car le seul désintéressement qui lui convienne est le désintéressement actif.

Il y a enfin *une lâcheté religieuse*, qui se manifeste quand, se séparant de la morale, la religion aboutit à enlever l'homme aux soucis de notre monde, de manière à lui faire déserter les devoirs qui nous y incombent. Il n'est que trop aisé aux âmes faibles d'associer la résignation sur terre à l'évasion dans le ciel, trop facile de sacrifier la justice à l'amour. C'est ce qui a toujours fait de l'ascétisme la nécessité de la vie vouée à la religion. Il faut que le moi se prouve à lui-même qu'il ne cède pas purement et simplement à sa subjectivité (que précisément la valeur nie comme subjectivité purement humaine), quand il croit la dépasser par la spiritualité. Le désintéressement de l'amour est un désintéressement affectif : en tant que tel il détourne aussi de l'action.

On peut au reste confondre le moralisme et l'immoralisme dans le vice d'une même tare. L'un et l'autre, par la médiation de la morale ou des autres démarches séparées de la morale, se confondent dans *l'élimination du bien*. Le courage pour le courage n'est qu'une action aveugle ; au lieu d'engendrer le bien, il le retarde ; la vérité, la beauté, l'amour sans le courage sont destitués de cette bienfaisance pratique qui n'est réelle qu'à proportion des obstacles qu'elle surmonte, et par suite par le courage. Ainsi toute valeur sans les autres perd sa destination, car après tout ce n'est pas ceci ou cela qui est la fin de l'esprit, c'est son propre épanouissement. L'esprit est le pour-soi. Si la valeur suprême se confond avec la vocation de l'esprit pour son propre essor, aucune valeur déterminée ne pourra rester fidèle à la positivité de la valeur qu'à la condition de s'orienter vers la Valeur complète. C'est pourquoi nous devons maintenant achever le retour de la morale vers la métaphysique en considérant le concours des valeurs.

Les conflits entre les valeurs ont toujours alimenté et ne cesseront d'alimenter une littérature abondante. Nous n'avons à les considérer ici que du point de vue de la morale. Comme ces débats intéressent souvent davantage les autres valeurs, nous nous contenterons ici d'indications :

Sur l'opposition entre la science et la morale, il faudrait rappeler, de Socrate à Kant et Bergson, tout ce qui relève de l'argumentation ou de la critique de l'intellectualisme, et surtout du positivisme moral. Nous ajouterons : de

J.-J. Rousseau, *Discours si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs* (1750) (ce discours peut être considéré comme la contre-partie du *Discours sur l'inégalité*, car c'est un procès de la civilisation).

Gustave Belot, *La Valeur morale de la science* (*Rev. Méta. Mor.*, juillet 1914), pp. 431-455 et dans *Etudes de Morale positive*, 2e éd., 1921 : « Volonté de Société » et « Volonté de Vérité ».

B. Jacob, *Devoirs*, conférences faites à Sèvres (Paris, Rieder, 1907) ; III : « Savoir et moralité » (p. 52). « La vie morale réclame autre chose que du savoir,... autre chose que de l'esprit, elle exige certaines dispositions généreuses de l'âme » (p. 79).

Eug. Dupréel, *Traité de Morale*, t. II, p. 639 : conflits de la morale et de la science.

Sur l'opposition entre l'art et la morale :

Platon et les beaux-arts, cf. Robin, *Platon*, bibl. p. 346, *d ;* les idées de Platon sont exposées pp. 303-8 : Platon exclut de la cité l'art efféminé, comme la musique sur le mode ionien, ou dépressif, comme le mode lydien ; mais il en intègre les modes qui peuvent servir à former les citoyens et à les enchaîner les uns aux autres : c'est un modèle de métrétique ;

Nicole, *Essais de Morale et instructions théologiques*, dont celui *de la Comédie;*

Bossuet, lettre au P. Caffaro ;

Id., *Maximes et réflexions sur la comédie* (1694) ;

J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (cf. ci-dessus) : « Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent et que le luxe s'étend, le vrai courage s'énerve, les vertus militaires s'évanouissent. »

L. Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?* (trad. Wyzewa), Perrin ;

Ch. Lalo, *L'Art et la Morale* (Paris, Alcan) ;

E. Dupréel, *Traité de Morale*, t. II, p. 641 : conflits de la morale et de l'art ;

O. de Sélincourt, *Art and Morality* (Londres, Methuen, 284 pages, 1935) ;

Ch. Renouvier. *Science de la Morale*, t. I, chap. XLI, rapp. de l'esthétiq. à la morale.

Albert Cassagne, *La Théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes* [entre 1848 et 1870] (Paris, Hachette, 1906), IIe Part., III : « L'art et la morale », bibl. pp. 469-475.

Enfin, sur l'opposition ou la relation entre la religion et la morale, on peut lire :

Maur. Pradines, *Esprit de la religion* (Paris, Aubier, 1941) ; not[t] IIe Part., chap. XIV-XV ; et IIIe Partie.

A. E. Taylor, *The faith of a moralist* (Gifford Lectures, 1926-28, 2 séries, Londres, Macmillan, 1931) : porte sur les principaux problèmes se rapportant à la foi et à la moralité et à leur relation (p. 12).

Le problème des rapports entre l'art, la morale et la religion reçoit une solution originale de la pensée de Kierkegaard.

Bibliographie. — Les écrits de Kierkegaard sont contenus dans les *Samlede Vaerker* (éd. par Drachmann, Heibert & Lange ; Copenhague, 1901-06, et les *Papirer* (éd. par Heiberg & Kuhr ; Copenhague, 1909).

On trouvera une bibl. des trad. allem., franç. et angl. et des ouvrages publiés sur la pensée de Kierkegaard, dans J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes* (Paris, Aubier, 1938), pp. 737-744. (Cf. ann. bibliogr. à la fin de l'ouvr.)

Sous le titre *Kierkegaard-Brevier* a été composé par P. SCHÄFER et MAX BENSE (Insel-Bücherei, Insel Verlag ; Leipzig, 80 pages) un petit recueil en allemand, de textes de K., portant sur ses thèmes principaux, notamment sur l' « esthétique », l' « éthique » et le « religieux ». On peut se reporter dans l'ouvrage de Jean WAHL, *Et. kierk.*, pour l'esthétique, au chap. III, § 1, not[1] pp. 64 sqq. ; pour l'éthique, au chap. III, § 4 et pour le religieux, p. 83 et *passim*.

Des trois stades, esthétique, éthique et religieux, c'est pour Kierkegaard le stade esthétique qui est inférieur. A la limite, l' « esthétique » serait l'absorption dans l'immédiat, la jouissance de l'instant, dans lequel l'homme ne trouve que lui-même. L'esprit n'y est pas déterminé comme esprit, mais comme don. La beauté est fragile comme une apparence. C'est cette apparence qui est seule donnée à la vie esthétique. On n'a pas l'intention de défendre Néron, mais on le défend implicitement en ce qu'on ne veut pas regarder ce qu'il a fait, mais comment il l'a fait.

Le stade esthétique est condamné par l'impossibilité d'y trouver satisfaction et même repos : il est « un sacrifice inconscient ». Les apparences s'y détachent sur un fond de continuité neutre qui est l'ennui, « cette éternité sans jouissance, ce rassasiement affamé ». L'essence de Néron était *Schwermut*, mélancolie, mais la mélancolie est indéterminée, on ne peut la supprimer. Il ne reste qu'une issue la dernière intuition esthétique de la vie est le désespoir.

Ainsi, Kierkegaard fait et va faire passer l'esprit d'un stade à un autre, non par une dialectique à la manière hégélienne qui équivaut à la suppression de l'esprit par la nécessité qui la meut, mais par des révolutions psychologiques dans lesquelles le moi, union du fini et de l'infini, se trouve perdu ou sauvé.

On peut dire de l'esthétique qu'il était le règne de la singularité pure ; l'éthique est le règne de la généralité. Individualité et éthique sont mutuellement ennemies ; l'éthique est quelque chose d'étranger à la personnalité, et c'est précisément ce que veut l'homme qui vit suivant l'éthique, car il veut se reposer sur quelque chose de solide, qui ne dépende pas de sa propre fragilité. Dans le devoir, l'individu se fait le général. Il prend de deux choses l'une, il entre dans la polarité du bien et du mal pour choisir le bien. Le célibataire s'est fait homme marié et citoyen. La fidélité à sa tâche, à son poste, devient son devoir, sa destinée. De l'immédiation il est passé à la médiation.

Mais on ne peut s'installer absolument dans la médiation. Le général n'est pas l'absolu, ce n'est que de l'externe. Il doit donc intervenir une « suspension de l'éthique ». Relativement à la singularité infinie de Dieu, toute généralité doit s'anéantir, comme le montre l'exemple d'Abraham se faisant par foi criminel sur l'ordre de Dieu lui commandant de sacrifier son fils.

Entre Dieu et l'homme, il y a en effet une différence qualitative infinie. On ne peut entrer dans le religieux qu'avec crainte et tremblement. Ce qui convient au moi fini, c'est l'humilité et la résignation, mais à la résignation n'appartient encore aucune foi. C'est Dieu lui-même, l' « exception absolue », celui en qui généralité et individualité trouvent leur unité qu'il appartient, au sein de notre angoisse, d'y apporter par un premier mouvement ce qu'il veut nous donner. Dans l'éternel et le spirituel, « on reçoit toutes choses de nouveau..., même on recouvre tout dans ce domaine au décuple ».

H) LE CONCOURS DES VALEURS EN VUE DE LA VALEUR ABSOLUE

Pour mettre en évidence l'insuffisance de chaque valeur à part des autres, il suffit de montrer que chacune des valeurs cardinales en requiert une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elles apparaissent toutes comme des puissances indispensables de l'Esprit, valeur originante de toutes les valeurs déterminées.

La solidarité des valeurs

Supposons que la connaissance fût la seule démarche valable de la conscience, la vérité, la seule valeur, c'est que l'action serait superflue. Dès lors la vie humaine n'aurait pas autre chose à chercher qu'à doubler l'univers de sa copie. Obtiendra-t-on l'identité du modèle et de la copie, il n'y a plus de double et la connaissance consiste à revenir à ce qu'on a déjà ; au contraire la connaissance est-elle de quelque façon différente du modèle, elle est fausse : dans les deux hypothèses, elle est vaine : doubler n'est rien ou c'est trahir. En fait la connaissance n'est qu'une manière spéciale d'appréhender une partie des contenus de conscience : elle ne porte que sur ce qui est déjà accompli et déterminé ; et le fait, le passé ne peut se penser et se comprendre qu'en relation avec l'avenir qui ne l'est pas. Avec l'avenir le bien s'offre comme valeur transcendante de l'action. — A son tour la morale apparaîtra-t-elle comme la reine de l'esprit ? On pourrait le soutenir si les déterminations que l'action morale doit imprimer dans l'existence pouvaient être conçues sans celle-ci. Mais l'existence doit être sentie, et actuelle pour être sentie. On pense lois et idéaux ; mais on jouit de l'existence. C'est où l'objet est éprouvé de manière à réjouir sans bassesse la conscience, bref dans la beauté, que la morale trouve sa finalité actuelle. La connexion du bien et du beau a toujours été familière à la pensée ; mais tandis que le bien fait prévaloir la condition de son objectivité sur sa subjectivité, c'est l'inverse pour le beau. — Encore la beauté reste-t-elle plus ou moins spectaculaire et l'expérience de la vie sexuelle suffit à nous montrer que la beauté est destinée à provoquer l'amour. L'amour rend l'esprit à ce qu'il a de plus intime, à l'énergie qui le meut et que l'amour spiritualise. Comme cet amour serait égoïste s'il ne procréait rien ! Nous voilà ramenés vers les déterminations et leurs valeurs. Nous sommes au rouet.

Il suit de ce mouvement que les valeurs sont solidaires et que,

par suite, si l'une est négligée ou trahie, toutes sont indirectement atteintes. Nous sentons tous qu'en chacun de nous l'homme est supérieur au savant, à l'artiste, à l'homme d'action, au croyant. Qu'un savant soit grand par les découvertes qu'il fait, sa grandeur, qui provoque l'admiration, ne la retient pas, si par ailleurs nous le savons indélicat, lâche, avide. Une indignité déterminée entraîne l'indignité plénière. Nous attendons spontanément qu'une valeur appelle l'autre, puisque, après tout, si la recherche d'une valeur déterminée est mise au service d'une trahison de la valeur totale, la valeur obtenue devient valeur négative et se corrompt. Ainsi la science au service de la haine se déshonore, la beauté au service du vice se prostitue, la religion au service de l'immoralité blasphème, enfin la morale au service du mensonge, de la grossièreté, de la brutalité se tourne en esprit de domination.

De la solidarité des valeurs, qui n'anéantit pas leur originalité, il résulte que chaque valeur déterminée comporte deux instances, l'une lui appartient en tant qu'elle est par elle-même; l'autre en tant qu'elle est avec les autres. — Suivant la première, elle tient sa positivité de ce qui lui vient, du dedans d'elle-même, se composer en elle. Ainsi la vérité, des données et des principes qu'elle construit ; la beauté, de l'harmonie des qualités qui en sont les parties ; le bien, de la cohérence de ses moyens ; enfin l'amour, de la convergence des tendances qu'il oriente. Voilà ce qu'on peut appeler leur positivité interne. Elle ne peut suffire, car de cela seul qu'on distingue entre l'interne et l'externe, on implique que ce qui vient à une valeur d'elle-même doit être complété par ce qu'elle reçoit d'ailleurs, par une positivité extrinsèque. Nulle valeur ne serait par elle seule qu'une bulle irisée sans un contenu qui fasse sa réalité et sa force. Comme le moi le plus pur doit être rempli par ce qu'il reçoit du dehors, toute valeur marque de son originalité, mais suppose ce que les autres, ce qu'il y a de meilleur dans le reste de la conscience lui fournit.

Ainsi une vérité est une vérité du monde ; ce que nous esti-

mons en elle, c'est ce qu'elle énonce, mais en pensant que ce qu'elle énonce tient par une infinité de rapports connus ou encore inconnus à l'univers des vérités. Derrière chaque vérité est le monde à la fois total et inachevé de la pensée. — De même la beauté peut-elle rester sans relations avec le reste de la vie humaine ? Ce qui lui fournit sa matière, c'est le corps, ce sont les paysages, les drames de l'action. Chercherait-elle à se restreindre à ce qu'elle propose à notre admiration, elle le destituerait de la multiplicité des liens qui le relient à tous les événements de l'histoire et de la vie. Ce qui est vrai de son rapport avec l'empirique l'est aussi de son rapport avec ce qui dépasse l'expérience. Si la beauté se détachait sur une réalité dont elle ne procéderait en rien, si elle n'était qu'un phénomène aberrant, s'il n'y avait pas derrière elle une Infinité propice, susceptible de fournir indéfiniment à notre besoin de qualité et d'émotion artistiques, rien ne la distinguerait du goût agréable d'un mets empoisonné, c'est-à-dire d'une perfidie. Il faut que la beauté, en plus des proportions qui en forment l'armature, enveloppe une secrète référence à une infinité de beauté, ou elle serait sans charme ; car tout ce qui s'arrête nous arrête et par suite nous déçoit. — Ne doit-il pas y avoir de même, dans le courage humain, une confiance qui aille au delà de toute entreprise particulière et du courage même ? Le courage pour le courage serait le discrédit du courage. Car il faudrait alors que la volonté fût pour la volonté ; tandis qu'il est évident que toute volition, sous peine d'être absurde, vise au delà d'elle-même. On tourne un commutateur pour avoir de la lumière, on veut avoir de la lumière pour écarter l'ignorance d'un lieu, on fait l'inventaire de ce lieu pour s'en servir, et ainsi de suite indéfiniment, bref on vit pour vivre, c'est-à-dire pour tirer, d'un infini supposé de vie, plus de biens et d'action. La volonté, comme l'amour, porte à l'infini ; ou ce serait le pur et simple désir de la mort. — L'amour en effet s'attache-t-il à un squelette ou à un mannequin ? S'il aime quelqu'un de vivant, c'est toute la réalité qui vient

se concentrer en lui ou en rayonne, qu'il vise au delà de ce qu'il voit.

Faut-il donc entendre cette pluralité solidaire des valeurs comme un ensemble incohérent où chacune serait absolument hétérogène aux autres ? Il est impossible de l'admettre : ce serait livrer l'esprit au déchirement. C'est la guerre qui est le tumulte de valeurs opposées, valeurs à vivre en tant que des idéaux exclusifs opposent les belligérants, valeurs vivantes en tant que ce sont eux-mêmes qui opposent leurs intérêts égoïstes ou généreux. Si l'on ne veut faire de la guerre l'idéal de la conscience, on conclura que le concours des valeurs est aussi une valeur ; ou plutôt que ce concours est lui-même, dans la mesure où nous pouvons y atteindre, c'est-à-dire par une participation plus ou moins large, la Valeur absolue et première d'où toutes les valeurs rayonnent. Valeur première, centrale, et concours des valeurs sont des expressions synonymes. La valeur absolue est au delà de toute détermination ; mais nous devons l'actualiser et en l'actualisant nous lui imposons notre propre limitation qui la détermine, soit sous la forme d'une valeur spéciale, soit sous celle d'une nuance qui teint le concours des valeurs. Au moment, dans ce dernier cas, où nous saisissons plusieurs valeurs dans l'unité concrète de leur source, l'indétermination originante de la valeur absolue ne fait plus qu'une avec l'indétermination active de notre esprit. Il en résulte une conversion de notre identité avec l'Absolu. Jusque-là, par exemple dans le bien, ce n'était qu'un contact ; mais un contact laisse le sentiment de l'altérité en celui qui l'obtient ; au moment où notre identification partielle avec la Valeur première se produit, où elle se fond avec nous de manière à se consubstantialiser à nous, ce qu'il reste d'extrinsécité dans un contact, même spirituel, s'évanouit : et il naît une coopération, dans laquelle l'Absolu révèle, par son identité, non plus vécue cette fois, mais vivante, avec nous, sa Spiritualité. L'intuition du spirituel s'y achève par l'intuition de l'Esprit. S'il est arrivé que

ce soit par la médiation de la morale et du bien que nous soyons parvenus à cette expérience, toujours nouvelle dans sa qualité, la morale nous a conduits à la connaissance de l'Absolu, ou plutôt, au delà de la connaissance, à notre identification avec lui, dans les limites compatibles avec notre condition et comme proportionnellement à notre hauteur de conscience. Le temps nous la ravira bientôt ; mais il ne tiendra qu'à nous de la rechercher encore et plus haut.

Compensation et composition

Ce concours des valeurs peut-il être obtenu sous un seul mode ? Il va de soi qu'on en reviendrait alors à privilégier un des deux termes de l'antinomie entre le repos et le mouvement. En fait l'harmonie et l'émulation des valeurs alternent dans notre vie. Il faut donc qu'il y ait deux manières dont le concours des valeurs puisse s'opérer. L'un est *la composition :* aucune valeur dérivée ne centre les autres ; toutes sont sur le même plan, mais elles s'accordent ; l'autre est *la compensation :* l'une domine et c'est par son approfondissement ou son aiguisement que la conscience est heureuse, mais cette prédilection, qui reste louable tant que le service d'une valeur n'est pas tourné contre celui des autres, exige qu'il se produise bientôt ou quelque part des mouvements compensatoires, qui élèvent chacune des autres valeurs à un niveau comparable. La compensation cherche la valeur absolue par l'expansion d'une valeur déterminée ; c'est un mode de spécialiste ; la composition l'obtient par un équilibre entre les valeurs, elle sert la délicatesse plutôt que la force : c'est un mode de philosophe.

Pour autoriser la distinction de ces modes, justifier leur dualité, il faut terminer par la philosophie, puisque aussi bien la philosophie a pour valeur la pensée de la valeur. Or la philosophie est disputée entre deux visées. — L'une a été celle de la pensée classique : elle a manifesté le respect de la souveraineté de l'Un. Ce respect enveloppe le privilège de la spatialité, se propose la systématicité.

Cette préférence s'explique assez par le fait que la connaissance est la démarche de la conscience à laquelle il est le plus facile à un philosophe de la réduire, dès que l'on part de la perception, que l'on continue par la science, que l'on finit par la métaphysique intellectuelle. Spinoza a montré avec la plus grande netteté ce que l'on en arrive à penser quand on subordonne radicalement la vie à la connaissance et la connaissance à son objet ; on déifie la systématicité, et l'on engloutit l'homme dans le tout comme un fragment indiscernable de la nature.

Au cours du XIX^e^ siècle, surtout par l'effet du sentiment que l'esprit perdait son initiative dans l'idolâtrie de la nécessité éternelle, la pensée a peu à peu, sous bien des formes, réhabilité, puis privilégié le temps, la visée de l'*autre*. Par cette révolution l'esprit s'est trouvé prendre une conscience de plus en plus intime de lui-même, en opposition avec l'objet et son éternité abstraite. La critique de l'usage ontologique de la notion de substance, l'empirisme, la critique kantienne de l'idée de totalité, l'histoire, la dialectique hégélienne, la durée bergsonienne, bien d'autres événements intellectuels ont coopéré au mouvement qui a ramené des choses à la vie et à l'esprit. Le devenir n'a plus été sacrifié à l'être ; et tous deux ont été subordonnés à un sentiment de plus en plus vif de la liberté et de la responsabilité spirituelle.

Tâchons de faire abstraction de la partialité de notre époque. Il nous deviendra plus aisé de reconnaître que ni l'espace, ni le temps ne sont fondés à prévaloir l'un sur l'autre. La simultanéité de deux points pour l'esprit suppose qu'il circule entre eux et cette circulation serait l'oubli alternatif de l'un et de l'autre si la simultanéité ne persistait à quelque degré au sein de la succession. L'espace sans le temps, le temps sans l'espace sont des fictions à la limite. C'est l'esprit qui joue avec eux en lui-même et par suite sa liberté est supérieure à la fois à l'espace, condition de systématicité, et au temps, condition de novation. L'antinomie de l'Un et de l'Infini est une antinomie pour l'Esprit dont l'exis-

tence les dépasse. L'esprit est toujours plus que tout ce que l'on peut, que tout ce qu'il peut penser et dire de lui-même.

De là résulte que le concours des valeurs doit osciller entre deux limites, l'une où la valeur suprême ne manifesterait que son unité par l'harmonie des valeurs déterminées, au risque de s'y cristalliser, l'autre où ce serait son infinité par un dépassement, non seulement ininterrompu, mais immédiat, sans pauses. En deçà de ses limites notre vie unit la paix et la guerre des valeurs, une paix qui ne peut être parfaite et définitive, une guerre qui ne peut devenir totale ; et suivant que notre esprit penchera vers l'une ou vers l'autre, deux modes de participation, en rapport avec les deux modes de concours, s'offriront à lui.

L'une est la *participation de préférence :* c'est celle que recherchent les consciences vouées au service d'une valeur de prédilection. L'artiste, le savant, le croyant sont orientés par le désir, la curiosité, la foi vers leur valeur propre ; mais s'ils obtiennent le salut qui leur convient, dans les conditions humaines, c'est-à-dire à quelque degré et pour quelque temps, c'est que leur valeur leur paraît en profondeur et en portée envelopper toutes les autres. Ainsi les plus hautes œuvres de l'art font de l'art une expression de tout l'esprit ; les connaissances les plus pénétrantes semblent envelopper la création entière ; l'amour en se divinisant ratifie toutes les activités. De même le héros atteint par l'action à une perfection propre, dans laquelle toutes les autres valeurs viennent comme se ramasser : son acte est le plus intelligent, il a la beauté de l'art, il rayonne d'amour. Le concours des valeurs a été obtenu par interpénétration. Mais la préférence pour une valeur lui concilie une tonalité spéciale et plus d'intensité.

L'autre participation, en rapport maintenant avec la systématicité, est une *participation d'embrassement.* On peut l'appeler philosophique, car c'est le propre du philosophe de rechercher moins l'intensité de la vie que cette ampleur de vision qui permet d'en reconnaître tous les aspects, et pour ainsi dire de goûter

à toutes les sources principales des valeurs. La maxime de l'homme d'action et de quiconque recherche une participation d'intensité est « Semper plus ultra » ; celle du sage, en opposition avec le héros, est « Ne quid nimis ». La philosophie, la morale, a eu quelques martyrs, elle n'a pas engendré de héros. Dans son rapport avec l'action, le philosophe, en tant que philosophe, ne peut être qu'un moraliste ; mais ce moraliste reste un philosophe dans la mesure où il compose la morale avec toutes les autres émanations de l'esprit. En mettant par la pensée l'action à sa place, en en montrant et en en célébrant la valeur, en marquant ses limites pour sauvegarder nos autres pouvoirs, il obtient ce concours des valeurs que l'on ne peut atteindre que par une composition harmonieuse. Il y perd l'intensité de la vie héroïque ; mais il y gagne cette joie adoucie et épurée que donnent la représentation de l'ordre et la sympathie avec la genèse des premiers possibles, la sagesse.

C'est à cette visée d'harmonie que se rallie Eug. RIGNANO dans son art. *La Morale de l'harmonie de la vie* (*Rev. Méta. Mor.*, janv.-mars 1929) : « le principe de la plus grande harmonie de la vie... est vraiment la seule et unique mesure du progrès social » (p. 107).

Mais : 1° l'homme ne peut obtenir d'harmonie parfaite ; il n'obtient que quelque harmonie ou des harmonies ;

2° quand il a obtenu une harmonie, elle le lasse et il la sacrifie au besoin de vie ;

3° c'est l'incohérence qui lui fait désirer l'harmonie mais l'harmonie lui fait désirer le problème ;

4° il est alors renvoyé à l'autre exigence, l'exigence d'intensité ;

5° certains caractères éprouvent surtout une de ces exigences ; d'autres l'autre

Par l'une ou l'autre de ces deux participations, la conscience humaine s'unit mystérieusement à la valeur absolue, source indéterminée des valeurs et des esprits. Tel esprit s'y associe à l'activité de l'Esprit, coopère avec son Opération, soit que, dans la participation de préférence, il la saisisse comme une création, soit qu'au contraire, dans la participation de synthèse, ce soit comme une organisation. Ainsi l'honnête homme, le héros, le travailleur consciencieux, le soldat se battant pour la liberté et le salut de son pays, la femme qui enfante et soigne son enfant, l'explorateur qui gagne de nouvelles terres et des richesses inconnues à la

civilisation s'associent par leur action au dessein divin de l'histoire, que le moraliste sert en en dégageant la destination morale et les directions impliquées par elle. On a pu se demander ce qu'il faut préférer, des belles actions ou des belles maximes : si l'essor suscite la réflexion et la volonté et si celles-ci travaillent pour l'essor, on ne peut couper entre la morale et la vie ; et il faut par suite de bonnes maximes, pour que la vie devienne de plus en plus morale, et des actions nobles, pour que la morale ne tienne pas lieu de la moralité. Qui demanderait à l'homme de sacrifier l'une à l'autre, la lucidité et la générosité ?

La lucidité, l'intelligence, donne satisfaction à *l'exigence de l'un*, dont le terme idéal serait la détermination complète où la nécessité s'achèverait en harmonie. C'est à cet idéal que sacrifie l'humanité quand elle se porte vers l'organisation, se propose la Terre promise d'une société si exactement organisée, que l'ordre nécessaire des satisfactions de la vie correspondrait à l'ordre de l'éveil des désirs de telle sorte que ceux-ci ne naîtraient que pour être comblés par celles-là. Qu'il y ait une valeur de l'organisation, que l'exigence de la détermination doive engendrer sans cesse de nouveaux fragments d'ordre, on ne peut en douter. Impossible de croire non plus que l'ordre puisse suffire à l'humanité, car la détermination seule est la condition de l'ennui, qui est une de nos limites irrécusables. La générosité apparaît alors comme le mode moral de l'autre exigence de notre vie, *l'exigence de l'infini*. On aura beau protester contre son danger, contre ses maléfices, exorciser l'impérialisme, le romantisme, le sentiment ; on ne le ferait pas, si souvent et si vivement, si l'exigence de l'infini ne manifestait partout son inexorable puissance et son intarissabilité. — C'est à ce moment-là qu'on reconnaît la valeur profonde de la moralité. Si l'exigence de l'infini ne doit nous déserter jamais, le seul parti qui nous reste est de la reconnaître et de la spiritualiser. Quand elle nous tourmente, nous nous mettons à désirer l'ennui ; mais dès que l'ennui point, nous nous précipitons dans l'action qui, dès

qu'elle devient malheureuse, engendre le tourment. C'est vérifier toujours qu'au-dessus de l'exigence d'unité, qui devrait nous donner le repos, et l'exigence renouvelée de l'*autre*, qui réveille l'inquiétude, la moralité est faite pour manifester l'art de la volonté, alternant entre la composition et la compensation. Par elles ce que nous pouvons attendre de plus précieux dans la vie morale, c'est tour à tour quelque oasis, où une contemplation provisoire et limitée nous donne momentanément l'Un dans le bien, ou au contraire l'allégresse d'une entreprise confiante, même et surtout si elle est difficile, où l'élan promu par la représentation d'opposés, plus ou moins distants, à compenser, nous vaudra, non plus la satisfaction du bien accompli, mais la joie de l'accomplir.

ANNEXE BIBLIOGRAPHIQUE

Cette annexe contient, avec quelques compléments, les titres d'ouvrages, intéressant directement ou indirectement la morale, qui ont paru depuis le 1er janv. 1942.

Page 52. — Il faut ajouter à la liste des monographies d'Aristote l'important ouvrage *Aristote*, par Léon Robin (coll. *Les Grands Philosophes*, Paris, Presses Univ. de France, 1944 ; 324 pages) : la première section de la sixième partie (pp. 209-271) est consacrée à l'Ethique ; bibliogr. « sommaire », mais déjà nourrie de et sur Arist., pp. 303-309.

Page 53. — Dans la coll. *Les Grands Philosophes* aux Presses Univ. de France, Léon Robin a publié en 1944 *Pyrrhon et le Scepticisme grec*, la plus importante étude franç. sur le sujet. De Pyrrhon à Sextus Empiricus, les représentants de la tradition hellénique qui comprend les sceptiques, les néo-académiciens, les empiristes et les médecins sont étudiés avec une précision et une pénétration qui fait jaillir, dans les limites de ce que nous fournissent leur œuvre et leur histoire, l'originalité vivante de leur caractère et de leur pensée. Bibliogr. pp. 241-244.

Page 57 (Phil. patristique). — Sous le titre *Sources chrétiennes*, une coll. de trad. franç. de textes patristiques, dirigée par les PP. H. de Lubac et J. Daniélou, a commencé de paraître en 1943 aux Editions du Cerf (Paris) et de l'Abeille (Lyon).

Le 1er vol. de la coll. est de Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse*, introd. et trad. du P. Jean Daniélou, 175 pages : au centre est la conception de la perfection comme progrès, participation indéfiniment croissante de Dieu.

Du P. J. Daniélou a paru comme thèse en 1944, *Platonisme et théologie mystique*, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse (Paris, Aubier, 399 pages) : sur l' « épectase », tension de l'âme sortant d'elle-même pour accroître sa participation de Dieu, cf. p. 306 sqq.

Page 59. — De et sur Nicolas de Cues, on trouvera :

1° une bibliographie cusaine, dans les *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, avec une introduction, par Maurice de Gandillac (Paris, Aubier, 1942) ; bibliogr. pp. 45-8 ;

2° une bibliographie des « études concernant totalement ou partiellement le Cusain » dans *La Philosophie de Nicolas de Cues*, du même auteur (Paris, Aubier, 1941, 497 pages), pp. 15-18.

Page 67. — Une bibliographie récente (1942) de et sur Vauvenargues est contenue pp. 345-350 dans les *Œuvres choisies de Vauvenargues*, avec une introduction, par H. Gaillard de Champris (Paris, Aubier, 361 pages).

Page 67. — Plus bas : une introduction, des notes, un commentaire et le texte du *Contrat Social* de J.-J. Rousseau ont été publiés par Maurice Halbwachs dans un volume de la *Bibliothèque Philosophique* chez Aubier (Paris, 1943, 462 pages).

Page 68. — Henri Gouhier a publié en 1942 un volume d'*Œuvres choisies de Maine de Biran* (Paris, Aubier, 1942 ; 322 pages) qui comprend l'introduction générale de l'*Essai sur les Fondements de la Psychologie* et d'importants textes de la pensée ultérieure.

Ce volume contient pp. 45-62, des informations bibliogr. précieuses sur les éditions, les œuvres et notamment les fragments, enfin les lettres de M. de Biran.

Page 77. — Jean Nabert a fait paraître en 1943 sous le titre *Eléments pour une éthique* (Paris, Presses Univ. de France, 238 pages), un des livres les plus denses, les plus pénétrants et les plus délicats de la littérature morale française.

La première partie qui nous fait assister, entre la faute et l'échec, à la naissance de la réflexion morale, entraîne avec elle l'homme dans la solitude. Dans la deuxième partie il s'interroge sur l' « affirmation originaire », pour y trouver une certitude première susceptible de soutenir, par l'énergie de la conscience, la promotion des valeurs. La dernière partie examine, au sein de l'existence, les modes de la vie morale, l'ascèse, le devoir, la vertu, jusqu'aux sources de la « vénération intérieure, maîtresse de son choix, protégée contre tout entraînement passionnel ou collectif » (p. 235), qui vise la sublimité morale, « ce qui vaut au delà de toute valeur » *(id.)*. Elle nous fait pressentir « ce qui doit demeurer en toute rigueur invérifiable », (p. 238).

Page 77. — Il n'y a pas de philosophie, si tendue soit-elle vers la métaphysique la plus ascétique, qui ne retentisse par son influence sur la morale. Il est intéressant d'étudier ce qu'il est advenu de la morale au cours de l'évolution intellectuelle et spirituelle du métaphysicien belge, Paul Decoster, mort en juin 1939. On pourra suivre le développement de la pensée sévère de Decoster, soit dans l'étude d'une de ses élèves, Germaine VAN MOLLE, *La philosophie de Paul Decoster* (Bruxelles, édit. Léon Grave, 1940, soit dans la thèse récente de Jacques GÉRARD, *La métaphysique de Paul Decoster* (Paris, Aubier, Philosophie de l'Esprit, 1945, 252 pages).

Sur la morale, dans l'ouvrage de D., *De l'Unité métaphysique*, comme « ascèse sécularisée et incorporée à l'existence quotidienne », cf., dans l'ouvrage de Jacques GÉRARD, p. 153. Dans le même, bibliogr. de et sur Decoster, pp. 243-47.

Page 79. — Les trad. franç. des deux Critiques ont été rééditées aux Presses Univ. de France, celle de la Raison Pure (Tremesaygues et Pacaud) par Ch. SERRUS, avec une préface du traducteur, celle de la Raison Pratique, par Ferd. ALQUIÉ, avec préface du traducteur.

Pages 79 et 258. — Une nouvelle traduction de *La Destination de l'homme*, de Fichte a été donnée par Molitor (Paris, Aubier, 1942), avec une excellente introduction de M. Gueroult.

L'ouvrage comprend trois parties :

La première, *Doute*, oppose la conception nécessitaire du monde et le désespoir du moi qui s'y sent englouti et anéanti : « Je veux être libre ! »

La deuxième, *Savoir*, est un dialogue entre l'Esprit et le Moi. Celui-ci est amené à reconnaître que la nature telle qu'il la connaît n'est qu'une représentation uniquement spéculative où se composent la sensation, l'intuition spatiale et la pensée discursive. Mais alors n'est-elle pas sans réalité ?

La troisième partie, *Croyance*, dissipe les erreurs en établissant que l'action est première par rapport à la connaissance et que par conséquent (I) nous avons une destination morale ; (II) celle-ci consiste pour nous à instituer un ordre terrestre; mais (III) au delà de ce but terrestre, le devoir vise un monde supra-sensible. dont (IV) la source éternelle est la volonté infinie de Dieu : la nôtre quand elle est morale n'en est qu'une participation.

Dans la même collection a paru la traduction de l'*Initiation à la Vie bienheureuse* (Paris, Aubier, 1944), de Fichte par Max ROUCHÉ, introduite aussi par une étude de 94 pages de M. Gueroult, dans laquelle il dégage les parties importantes de l'écrit de Fichte, puis l'éclaire par ses connexions avec les autres œuvres de l'auteur et les philosophes de son temps.

Page 81. — On trouve un exposé clair, exact et complet du développement de la pensée de Hegel, y compris les années de jeunesse, dans l'ouvr. de H. NIEL, *De la médiation dans la Phil. de Hegel* (éd. Aubier).

Page 86. — L'importante étude, publiée en 1943, par A. DE WAELHENS sur *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 379 pages), est un travail remarquable par sa précision et son objectivité. Il est à recommander avant tout autre aux étudiants français qui seraient soucieux d'entrer dans la connaissance du philosophe allemand. On trouvera l'analyse de la conscience morale, 2e partie, chap. IX ; une bibliographie de et sur H., pp. 371-376.

Page 90. — De SHAFTESBURY, la *Lettre sur l'enthousiasme*, texte anglais et traduction française, par André Leroy (Paris, Presses Univ. France, 1930), avec une

longue introduction du traducteur sur la vie et la pensée de l'auteur, puis sur sa fortune en Angleterre, en France et en Allemagne. Bibliographie sur Shaft. et son milieu européen, pp. XI-XVI.

Cet ouvrage fournit une riche matière de suggestions sur les mobiles de la vie morale.

Page 91. — Les étudiants utiliseront avec beaucoup de profit les deux volumes d'*Œuvres choisies de Berkeley* publiées par André Leroy (Paris. Aubier, 1943). Pour la plus grande partie des textes la traduction est accompagnée de l'original anglais. Pp. 61-64, bibliogr. des œuvres de B. et des traductions françaises.

On lira aussi avec intérêt la thèse de Naguib BALADI, *La Pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie* (Le Caire, Impr. Inst. Franç. Archéol. Orient., 1945) : sur la morale, pp. 149-167 ; bonne bibliogr., pp. 223-230.

Page 150. — De Harald SCHILLING, *Das Ethos der Mesotes* (Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, éditées par Hoffmann & Rickert) Tubingue, Mohr, 1930 ; 103 pages : ce qui est, du point de vue ontologique, *mesotes*, est du point de vue axiologique, *acrotes* : cf. Ar. 1107 *a* 6.

Page 576. — Le respect implique que l'extériorité entre celui qui respecte et celui qui est respecté prévaut sur l'intériorité entre eux ; au contraire l'admiration suppose que l'intériorité entre l'admirateur et l'admiré prévaut sur l'extériorité. Le respect enveloppe de l'humilité, l'admiration au contraire comporte un commencement de jouissance de ce qui est admiré par celui qui l'admire. Il en résulte que le respect appartient essentiellement à la morale tandis que l'admiration est déjà engagée dans l'esthétique. Toutefois comme l'admiration, par sa puissance de rayonnement, contribue éventuellement à la diffusion de sentiments nobles, il est mportant pour le moraliste d'en faire ou au moins d'en aborder l'étude.

Pour favoriser cette étude, nous rassemblons ici quelques indications bibliographiques :

LA ROCHEFOUCAULD, édit. des *Grands Ecrivains*, t. I, *Maxime*, CCCXIV. p. 171 ;

DESCARTES, *Passions de l'âme*, art. 53, 54, 70, 71, 72, 75 ;

DUCLOS, *Considérations sur les mœurs de ce siècle :* « Il me semble que les hommes n'aiment point ce qu'ils sont obligés d'admirer. »

SAINT-MARTIN (le Philosophe inconnu), *Fragments d'un traité sur l'admiration*, Œuvres posthumes, t. II.

Id. *L'homme de désir*, Milan, 1901 ;

Franz VON BAADER, *Ueber den Affekt der Bewunderung und der Ehrfurcht* (dans la revue *Aurora*, 1804) ;

Eugène SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique* (thèse, Paris, Vrin, 1942), t. II, pp. 8-22 et 23 : des textes intéressants.

Il serait utile de rapprocher l'étude de l'admiration des considérations de Max Weber sur l'autorité « charismatique ».

Page 697. — L'idéalisme temporaliste de G. BASTIDE se retrouve dans son ouvrage *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale* (Grenoble, Bordas Fr., 1943) où il suit (textes et bibliogr.) la succession des influences qui ont collaboré à la formation de notre conscience morale.

Une conception phénoménologique des valeurs a été défendue récemment par Raymond POLIN dans sa thèse *La création des valeurs* (Paris, Presses Univ. de France, 1944). Après avoir exclu tout donné transcendant, qui lui paraît devoir entraîner l'obligation de l'obéissance, et écarté le nihilisme de toute valeur, l'auteur conclut à un irréalisme indéterministe. L'homme est pour lui créateur de valeurs ; mais la transcendance du créateur par rapport à ce qu'il crée lui paraît suffisante pour sauver « le sérieux de la pensée axiologique », p. 275.

Dans sa petite thèse *Essai sur la compréhension des valeurs* (Paris, Presses Univ. de France, 1944), il propose une classification de 24 attitudes axiologiques

Page 723. — On peut trouver encore une bibliogr. de Kierkegaard dans l'excellente biographie intellectuelle du penseur danois par Torsten BOHLIN, *Sören Kierkegaard*. L'homme et l'œuvre, trad. Tisseau (chez le trad. à Baroges-en-Pareds. Vendée), 268 pages ; sur l'éthique de K., chap. VIII ; et bibliogr., p. 260

AVERTISSEMENT

1. Pour éviter au lecteur les pertes de temps, ont été éliminés des deux *Index* qui suivent, les renvois d'intérêt nul ou négligeable.

2. L'emploi d'*italiques* signale les références dont l'utilité est exclusivement ou presque exclusivement bibliographique :

b. signifie *bibliographie,*
b. pr. — *bibliogr. principale.*

3. Les renvois les plus importants sont accompagnés de l'indication laconique du contenu du passage auquel ils réfèrent.

INDEX

INDEX ANALYTIQUE

ABSOLU. Mor. et Abs. pour le Brahman., 110-1. Suspens. de l'Abs. dans le Nirvâna bouddh., 123-4. La jouissance de Dieu pour st Aug., 197. Devoir et Abs. pour Kant, 250-2. La Vol. c. Abs. irrationnel pour Schop., 260 sqq. Abs. pour Bradley, 691. Mor. et Abs., 689-99.

ADHÉRENCE AUX DÉTERMINATIONS. Dans le bouddh., 116. Dans le stoïcisme, 173, 176. Déterm. et tension, 672-3.

ALTRUISME. Aug. Comte, 429-32 ; exam. crit., 432-4.

AMITIÉ. Dans le Lysis, 134. Chez Arist., 156-159. Chez Helvétius, 385, concl. et *bibl. pr., 668.*

AMOUR. Plat. 135. Chez st Aug., 194-199 et 439-442.

ANARCHISME. 471-474 : Godwin, 471 ; M. Stirner, 472 ; Will. Morris, 472 ; Kropotkine, 473 ; ex. crit. 474-5.

ANTINOMIES ÉTHIQUES. 614-6 ; *bibl. 617.*

ART ET MORALE. Platon, 134. La beauté c. expr. de Dieu pour st. Aug., 188. Chez Schop., 266 sqq. Le bonh. par l'art pour Ruskin, 274-293. Kierkegaard, 723-4. Plaisir et art, 389-90. Singular. artist. de l'invent. mor., 622-3, 731. Art et morale : *bibl. 723.*

ASCÉTISME. Bouddh., 117-23. Antisthène, 162. Epictète, 176. Sp. contre l'ascèt., 380. Benth. co. l'*asceticism*, 220-1. St. Mill, 400-1. Schop. pour, 270. Sur l'ascet., 389 ; sacrif., 655-8. *Bibl.* 658.

ATTRAIT. Entre le désir et l'inspir. morale, 14-16.

AUTONOMIE. Chez Kant, 249. Chez Durkheim, 528. Dans l'obligation, 570-1, et 573.

AUTORITÉ. 494.

AUTORITÉ MORALE. L'autor. de la mor. procède de la valeur, 21. Orig. axiolog. de la csci. mor., 372-3. D'apr. Martineau, 574. L'Abs. c. valeur absolue autorise la légitimité morale, 693.

BIEN. Platon, 133-6. Arist., 143 sqq. Plotin, 56. Au-dessus du bien et du mal chez Sp., 209 ; en gén., 318. Df. par Sidgwick, 402. Mor. du bien, 410-21. Bien, devoir, valeur, 421-5. Désir et bien, 445. *B. pr. 412-3.*

BIOLOGIQUES (MORALES). 350, 498. Metchnikoff, 498. Cf. évolut., Guyau.

BONHEUR. Platon, 134-5. D'apr. Arist., 143-155. Pr. Epicure, 384. D'apr. Epictète, 171. St Aug., 196. Spinoza, 211. D'apr. Benth., 227-31. L'union post. de la vertu et du bonheur d'apr. Kant, 251. La joie de vivre et l'amour de Dieu dans l'émotion artist. avec Ruskin, 289. Le contentement, 674-77.

BRAHMANISME. *Bibl. 109 ;* doctr., 110-112.

CARACTÈRE. 640.

CAUSE. (Mor. de la). Mor. de Jos. Royce, stt., 653-4 et 470, 534, 623. Cause et vocation, 653.

CHOIX. Alternat., 517, 642. Entre l'objet et soi, 671.

CHRISTIANISME. *Bibl. mor. chrét.*, 57-61. Le Chrét. d'après st Aug., 184-199. Piétisme de Kant, 233. Kierkegaard, 723-4.

CLASSIFICATION DES MORALES. Mor. trad., 375-8.
CONCRET. Ses degrés en morale, 33-35.
CONFLITS DE DEVOIRS. 613 ; *bibl. 617.* Casuistique, 619.
CONNAISSANCE DE SOI. 639-41.
CONSCIENCE HUMAINE. Relat. de fini à infini, 28-29. Dist. et union de l'homme et de Dieu chez st. Aug., 196-197. Genèse de la *fluctuatio animi* chez Spinoza, 207. Consci. et connaiss., 307. Démarches capit. de la conscience, 311-13.
CONSCIENCE MORALE. Consci. et csc. mor., 307-13. La csc. mor. est approbat. ou réprobat., 313-322. La csc. mor. c. intentionalité de promotion, 322-24. Facteurs de la c. mor., 325. Orig. et valeur, 329. Concept. de l'orig. de la c. mor., 332-369. Concl. sur l'orig. de la csc. mor., 369.
COURAGE. Lachès et Protag., 133-4. Arist., 149. Le cour. sent. mor., 529-40. Rousseau, 704. *Bibl. 540.*
CRIMINEL. Courage du criminel, 538. Un criminel n'est pas un malade, 510. Le droit de punir, 590. L'immoralité, 712.
CYNISME. Doctr., 161 ; *bibl. 50.*

DÉSIR. Désir et attrait, 14. Suppress. du désir dans le bouddh., 114-17. Le désir pour Sch., 263-4. Désir et bien, 445. Le désir comme val. tournant vers la beauté, 704.
DEVOIR. Pour Kant, 237-253. Crit. mor. Kant. : *bibl.* 253-4. Pour Fichte, 257-8. La mor. intent. subord. aux instit. obj. pr Hegel, 258. Crit. du devoir formel par Sch. 456. Bien, devoir, valeur, 421-25. Equival. du devoir chez Guyau, 436. Morale du devoir (Kant, etc.), 450 sqq. Le devoir comme essence de toute tendance, 457. Devoir-être et devoir-faire, 460-3. Devoirs facultatifs, 463 ; formels et émotionnels, 464 ; envers soi, 466.
DIGNITÉ. De la pers. hum. chez Kant, 248. La dign. c. valeur, 587. Dignité et dignités, spirituelles et symboliques, 588.

DROIT. Droit et devoir. 602-7. Cf. justice.

EFFORT. 535, 643, *bibl.* 645-6.
ENERGIE MENTALE. Appartient-elle aux idées ? 8. Cf. sent. moral et courage not[t], 525-40.
ÉTAGES DE LA MORALE (DEUX). Chez Platon, 136. Arist., 153, 155-6. Spinoza, 210. Renouvier, 617. Val. déterm. et val. abs., 692, 697.
EUDÉMONISME. Cf. bonheur.
EVOLUTIONNISME. *Bibl. 89-90.* Moment de l'util., 402. Conc. évolut. csc. mor., 348-9. Ex. crit., 403.

FANATISME MORAL. 716-9.
FORCE. Mor. nietzsch. de la force, 466 ; examen, 469. Force d'âme, 673, 711.

HÉDONISME. Cf. plaisir.
HONNEUR. Pour Vigny, 448. *Bibl.* 450.

IDÉAL. Fins ou idéaux, 560. Danger de l'idéal, 561.
IMMORALITÉ. 712. Mépris de la morale, 719-20.
INDÉPENDANCE DE LA MORALE. Chez Kant, 235, 451. 688-9.
INTENTION. Intentionalisme kantien, 452. C. A. Vallier, 454. Des intentions en gén., 562-5. *Bibl.* 565-6. Intentions et visée, 624-33.
INTÉRÊT. L'utilitarisme, 217-31. Deux formes de la notion, 226, 230. Int. partic. et général. 228-31 ; public et privés, 408-10.
INTUITION MORALE. 593-602. *Bibl. 602.*

JUSTICE. Dans le platonisme, 133-6. Justice et charité, 549-61. L'homme et la femme dans la morale, 550-1. Union de la justice et de l'amitié, 667.

LIBERTÉ. Ame de la vie morale, VI-VII, 27. Liberté et ordre, 606-7.

MÉRITE. 586-88.
MESURE. Platon, 136 laut ; Aristote : μεσότης, 148-50, *bibl. 150.* Compos. des valeurs, 729 sqq.
MÉTHODE DE LA MORALE. Déduction ou modèles ? 36-37. Arist., 143., Spin., 208. Conc. des fact. de la

moralité ds la vie mor., 516-24. La rech. mor. svt Rauh, 634-6. Le tâtonn. moral, 641.
MOI ET DU TOI (RELATION DU). Esquisse de la rel., 542. *Bibl.* 544. Pitié, 542-9. Amitié, 668. Le moi et les autres, 665-8.
MORALE. Ses caractères, 1-23 (déterminée, 4-10 ; proversive, 11-16 ; liée au moi, 16-19 ; doit valoir, 19-22). Sa défin., 22. Son import., 23-33. Ses variétés, 375 (III). Le moralisme, 716. Le mépris de la morale, 719. Les limites de la morale, 718.
MORALITÉ. Morale et moralité, 6, 9-10. Transcende les fact. de la csc. mor., 516-24. La vie morale, 609 (III[e] part.). Ce qu'elle vise : la val. mor., 699 (D). Compos. et compens., 729.

NÉGATIF (PUISSANCE DU). 389, 661.

OBLIGATION. Sort de l'urgence, 24 ; mais oriente l'expansion, 27. Impér. hypoth. et catég. chez Kant, 241. Caract. ess. de l'oblig. pour Kant, 243. Press. soc. et aspir. d'apr. Bergson, 294-304. De l'oblig., 568 (irréduct. à la nécessité, 568 ; entre l'urgence et la valeur, 569 ; unit le moi empir. au moi de val., 570 ; transcend., 571 ; direct. et tension, 572). *Bibl.* 573 (obl. pr. A. Smith, Kant, Spencer, Martineau, Durkheim, Bergson, W. Stern, Hubert).

PATRIE. La patrie c. valeur, 491-4.
PERSONNALITÉ. Mor. du soi, 470-83. Sujet et personne, 479-83. La pers. supér. à l'objet et au sujet, 481. Le sujet ne devient personne que par la valeur, 631-2.
PLAISIR. Chez Platon : la flatterie, 134 ; le plaisir, 135. Arist., 151. Hédon. d'Aristippe de C., 381. Epicurisme, 382-4. Clssfic. des pl. p. Bentham, 224-7. Mor. mod. du plaisir, 385. *Bibl. 384-6.* Le plaisir c. principe moral, 386-90. *Bibl. s. la crit. de l'hédon.*, 390-1. L'art comme spiritualisation du plaisir, 390.
POSITIVISME. Aug. Comte, 429. Concept. positiv. de la csci. mor., 349-363. Intell. class. et posit., 495-7. Mor. posit., 497-505 ; exam. crit. du pos. moral, 505-11 ; du posit. sociolog., 511-5.
PRIMITIVISME. 386.
PRINCIPES. 556-8. Crit. par Rauh, 635.
PUDEUR. 541.

RAISON. Le spinoz., 200-15. Le ration. formel, 239-253. Rat. ontol. et crit. de la csc. mor., 338-48. La déduct. en mor. *bibl.* 561. Princip. éthiq., 556. L'idée de raison prat., 566-8. Systémat. mor., 36, 551.
RÈGLES. Essent. à la mor., 4 sqq. Déontol. utilit., 223. De la mor. kant., 247. Règle et motif, 558. Des règles en gén., 558.
REMORDS. 591-93 : *bibl.*
RESPECT. Kant, 245-6, Bergson, 575. Du respect, 575-6.
RESPONSABILITÉ. Et. de la resp., 576-85 ; *bibl.* 576-7.

SACRIFICE. 655-8 ; cf. ascétisme.
SANCTION. 588-93. Remords, 591-93.
SCANDALE. 709.
SCEPTICISME. En morale, 516-7 ; *bibl.*
SCIENCE ET MORALE. Rétroversion et proversion, 11-14. « Sci. éthiq. » svt Westermarck, 105-7. Intellectual. hellénique : Socrate, 128-131 ; Platon, 131-3 ; dans ses dialogues, 133-6 ; crit. de Socr. par Aristote, 146 ; dans le stoïcisme, 163 sqq. Spin. 203-4 et en gén. 201-215. Calcul et intérêt dans l'utilit., 219-227. Rousseau et Kant co. le privilège de la consc. intell. 233. Intell. class. et positiv., 495. Le positiv. moral, 349-363, 495-515. Crit. de l'intellect. moral, 713.
SENTIMENT. Le sent. c. facteur moral, 325, 326-7. Conc. affect. sci. mor., 338. Morales du sentiment, 425-42. Shaftesbury, Hutcheson, 90. Place à faire au sent. ds la moralité, 442. Le sentiment moral ou de l'énergie de la mor., 525. Compos. du sent. mor. (Soloview, Durkheim), 526-8.

Le courage c. sent. moral, 529-450. Dérivations, 541.

SINCÉRITÉ. 582.

SITUATION. Bradley, 476. La réfl. sur la situation, 637.

SOCIOL. DES MŒURS. *Bibl.* 41. Folklore moral, 105-7. L. Lévy-Bruhl, 503.

SOCIOLOGISME. *Bibl.* 73-75. Doctr., 353-7, 500-5. Disc., 357-63, 505-15.

SOI (MORALES DU). Mor. du soi, 470-83. Anarchisme, 471-5. *Self-realization*, 475-8. Exam. crit., 478. Sujet et personne, 479.

SOLIDARITÉ. Sol. 667. Amitié, 668. Communauté, 668.

SOPHISTES. *Bibl.* 50.

STOÏCISME. *Bibl. 54-5.* Orig., 162. Epictète, 163-183. Pr Hegel, 182-3.

SUICIDE. 484-7. *Bibl.* 484-5.

SYMPATHIE. Ad. Smith, 428-9. Modern., 429. Cf. pitié, amitié.

TACT DE VALEUR. 21, 483, 524.

TECHNIQUE. Techn. et mor., 662-4. Cf. Rauh.

TRADITION. Mor. de la trad., 487-91. Burke, 487 ; J. de Maistre, 489 ; Maurras, 490 ; Barrès, 490.

UTILITARISME. *Bibl. 88-90.* Bentham, 216-231. Développ. de l'utilit., 391-405. *Bibl. de la crit. de l'util.*, 404. Exam. crit., 405-8.

UTOPIE. 707.

VALEUR. Indisp. à la mor. pour l'autoriser, 19-21. Bien, devoir, valeur, 421-5. Jug. de valeur morale, 553 ; *bibl.* 556. Valeur et valeurs, 692-9. *Bibl. trav. s. valeur*, 695-7. Valeur morale, 699. Val. cardinales, 700-2. Irradiat. de la valeur mor., 709. Solidarité des valeurs, 725. Hiérarchie des val., 697-9. Rayonnement de la valeur, 697. Concours des valeurs, 724. Compos. et compens. des valeurs, 729.

VÉRITÉS ÉTERNELLES EN MORALE. 521-2; 689.

VERTU. Dans le bouddhisme, 118-23. Pr Socr., 130-1 ; Platon, 133-7 ; Arist., 144-151, 152-3. Stoïcienne, 165-171. Chez st Aug., 195. La sagesse spin., 212-3. La vertu de l'utilitaire, 227-8. La vertu c. courage du bien, 704.

VIE. M. Guyau, 435-7. La vie morale, 611 (IIIe part.). Vie mor. svt Rauh, 634-7. Les cinq vies, 678-81.

VOCATION. 648-653. *Bibl. 653*, cf. cause.

VOLONTÉ. Est l'action svt la déterminat. 4. A disting. de l'essor, 5. La mor. est la volonté de soi, 29. Pers. n'est méchant volont., 131. La vol. chez Arist., 146. La vol. stoïc. c. act. conforme à la nature, 165 : exam. crit., 179-181. Vol. et amour chez st Aug., 195. Réd. de la vol. à l'entend. chez Sp., 204. La bonne vol. d'apr. Kant, 237. La nég. de la vol. chez Schop., 259-273. Mor. de la vol., 447-470. La bonne vol. indisp. et insuff., 633. La vertu valeur de la vol., 702.

INDEX NOMINATIF

ABBAGNANO, *100*.
ALAIN (Em. Chartier), *73, 76*.
ALEXANDER (Sam.), *b. pr., 96*.
ALFARIC (P.), *185*.
AMBROISE (St), *58*.
AMENDOLA, *99*.
AMIEL (H. Fr.), *71*.
ANDLER (Ch.), *b. s. Nietzsche, 83 et stt. 467 ; 129 ;* 468.
ANGELL (Norman), Gr^de Ill., 407.
ANTISTHÈNE, *50*. Orig., 161. Doctr., 162.
ARCHAMBAULT (Paul), *57, 60, 67, 70, 73, 81*.
ARISTIPPE DE CYRÈNE, *50*. Orig., 161 Doctr., 379, 380 et stt., 381-2.
ARISTOTE, *51-53*. Ar. sur Socr., 130. Réf. de Socr. par Ar., 146. Morale, 138-160 ; 308. Plaisir, 379. Courage, 540. Pitié, 546. Intuit. mor., 602. Amitié, 668, *735*.
AUGUSTIN (St), *57*. Doctr., 184-199, 439-442 ; influ. aug., *442 ;* 484.

BACON, *88*.
BAIN (Alex.), 335.
BALADI (Nag.), 737.
BALDWIN (J. M.), *42*.
BARRÈS (Maur.), Co. Kant, 454. Doctr., 490.
BARTH (Karl), *61*, 365-6.
BARUZI (J.), *72, 78*.
BASCH (Victor), 83.
BASILE (St), *57*.
BASTIDE (G.), 125. Val., 697 ; *737*.
BAUCH (Bruno), 575. Resp., 577.
BAYET (Alb.), *42 ; b. pr., 74*. Suic., 484.
BAYLE, *67*.
BELOT (Gust.), 72, *405*. Règle et motif, 558 ; *723*.
BENEKE (Fr.), Co. Kant, 455-6.
BÉNÉZÉ (G.). Val., 696.
BENRUBI (J.), *Ph. cont. Fr., 68 ; 85*.
BENTHAM (Jré.), *89*. Morale, 216-31. Fonde l'util. angl., 393-6. B. et St Mill, 399-401.
BERDIAEFF (Nic.), *102, 481 ;* 544, 550, 551, 632.
BERGER (Gaston), *86, 324, 481*. Toi et nous, 544. Descr. phénoménol. de la vie, 611-2.
BERGSON (H.), Débilité des idées, 8-9 ; *70 ; b. pr., 77 ; 80, 95, 129*. Press. et aspir., 294-304. Oblig., 574. Respect, 575. Il faut, 593.
BERKELEY (G.), *91, 737*.
BERTH (Ed.), 408.
BERTHELOT (R.), *82, 83*.
BLANCHÉ (R.), *91*.
BLANCHET (Léon), *98*.
BLONDEL (Maurice), *57 ; b. pr., 60*.
BOIRAC (E.), 313.
BONALD (DE), *69*.
BONAVENTURE (St), *59*.
BOSANQUET (Bern.), *92, 93, 97, 476*.
BOSSUET, *66, 723*.
BOSTRÖM, *100*.
BOUDDHA (le), *bilb. ind., 46 ; boudd., 109-110*. Doctr., 109-127.
BOUGLÉ (Cél)., *43, 74, 668, 696*.
BOURDALOUE, *57*.
BOURGEOIS, 668.
BOUTROUX (Em.), *52, 63, 64, 68, 70, 71 ; b. pr., 73 ; 79, 85, 95, 128, 254*.
BOWNE (P.), 93 ; not. et *b*., 94.
BRADLEY (F. H.), 92 ; *b. pr., 92-3*. Sur Kant, *253*. Sur l'hédon., *391*. Sur Sidgwick, *402*. Ethic. Stud., 404. App. and Real., *413*. Mor. de la *Self. realiz.*, 476. Resp., 577. Contrad. en mor., 617. Caract., 640. Appar. et Abs., 691-2.

Bréhier (Em.), *43. Hist. Ph., 44, 45. Ph. Moy. Age, 58, 59.* H. Ph. all., *78.* Plotin, *55*, 127. Socr., 128.
Brémond (H.), *60.*
Brentano (Franz), Intentional., 323-4. Val. 695-6.
Broad, *91.*
Brochard (V.), *49, 51, 53, 64, 65, 70, 162, 380, 448.*
Brunschvicg (Léon), Pasc., *63.* Sp., *65, 213.* Rauh, *75 ; b. pr., 75-6 ;* 340.
Buber (Martin), 544.
Bureau (Paul), *b. pr., 61 ; 391.*
Burke (Edm.), 487-9.
Burnet (John), *48, 49, 51.* Sur Socr., 128.
Burnouf (Eug.), *109.*
Butler (Jos.), *91.*

Caird (E.), *81, 92.*
Calogero (G.), *98.*
Calvin, *59.*
Campanella, *98.*
Canguilhem, *549, 603.*
Carabellese, *100.*
Carlyle (Th.), Culte des héros, 36-7 ; *b., 37.*
Carnéade, *55*, 413.
Carrel (Dr Alexis), L'h. cet inc., 498-9.
Chestov (L.), *102, 712.*
Chevalier (Jacq.), *51, 57, 63, 77, 412, 694.*
Cicéron, *56 ;* suic., *484 ;* amitié, *668.*
Clarke (Samuel), *90.*
Clément d'Alexandrie, *57.*
Comte (Aug.), *b. pr., 69-70.* C. et Durkh., 357. Mor. de l'altr., 429-32 ; exam. crit., 432-3. Dern. phil., 434.
Condorcet, *67.*
Confucius, *46.*
Constant (Benj.), Mens. et hum., 618.
Cournot, 388.
Cousin (V.), *70.*
Cresson (André), *254.* Sur d'Holb., 385.
Croce (Bened.), *81, 82, 98 ; b. pr., 99-100.*
Cumberland, *90.*
Cuse (Nicolas de), *735*
Cuvillier, 505.
Cyprien (St), *57.*

Dante, *59.*
Darlu, *70, 636.*
Darwin, 348, 545.
Daudin (Henri), *75.*
Davy (Georges), Foi jurée, 74.
Decoster (Paul), 736.
Delacroix (H.), *80.*
Delbos (Victor), *49, 62,* Sp. *65 ; 66, 68, 69, 79, 80, 82.* Ph. prat. Kant, 234 *239, 426* et *254.*
Delvolvé (Jean), *70.* Affect. et éduc., 434.
Démocrite, *50.*
Descartes, *bibl. 64-65.* Trois mor., 64. Co. le suic. *484.* Courage, 540. Pitié, 547. Force d'âme, 711. Métaph. et mor. 686.
Deussen, *109.*
Devaux (Phil.), *96, 97.*
Dewey (John), not. et *b., 95, 96, 97* 521.
Diderot, *67.* Not. et *b. pr.*, 386.
Diels (H.), *49, 54.*
Dès (Aug.), *49, 135.*
Dilthey (W.), *80.* Not. et *b., 84.*
Dittrich (Ottmar), Gesch. Eth., *45 ; 50, 57,* etc.
Dostoiewski, *102.*
Draghicesco, *101.*
Dugald Stewart, *91.*
Dunan (Ch.), Doctr. et *b.*, 692.
Duns Scot, *59.*
Dupréel (Eug.), Sur Socr., 129. Sur Kant, 254. Tr. Mor., 315, 723. Renonc., 658. Esq. Phil. Val., 552, *696*, 698.
Durand (de Gros), *617.*
Durkheim (Em.), *b. pr., 73-4.* Conc. sociol. csc. mor., 354-7 ; disc., 357-63 ; Kant et D., 459. Suic., 484. Positiv. sociol., 500-3 : crit. du pos. sociol., 511-15. Compos. sent. mor., 527. Change le *nous* en *cela*, 543. Jug. val., 552, *696 ;* cf. 502-3.

Ehrenfels, Déf. bien, 413. Val. c. désirabilité, 695.
Eisler (Rud), *bibl. (W. ph. Begr.) 43 ;* et *413, 658*, etc.
Emerson, *37.*
Epictète, *bibl., 55.* Doctr., 163-183. Amitié, *668.*
Epicure, *bibl., 53-4.* Empir., 332. Plaisir, 380. Doctr., 382-4. Amitié, *668.*

ESPINAS, *64, 73.*
EUCKEN (Rud.), *58.* Not. et *b. pr.*, 85. S[t] Aug., 185.
EUDOXE, 379.
EVOLA (G.), *100.*

FAUCONNET (A.), *82.*
FAUCONNET (P.), *Resp.*, 74, 576-7.
FÉNELON, *67* ; 455.
FESSARD (G.), *69.*
FESTUGIÈRE (A. J.), *51, 59, 380.*
FICHTE (J. G.), *b. pr.*, 79-80. Kant et F., *253.* Th. de la mor., 257-8 ; 463. Pitié, 547 ; 565. Infaillib. mor., 602. Ascèse, 641, *736.*
FISCHER (Kuno), *b. (G. n. Ph.), 61 : 78, 81.*
FONDANE (Benj.), *102*, 712.
FOREST (Aimé), *77.*
FOUCHER (A.), *110.*
FOUILLÉE (A.), *70, 71 ; b. pr., 71 ; 82, 90, 129, 254, 436.*
FOURIER (Ch.), *b.* et doctr., 427.
FRANCK (Ad.), *42.*
FRANÇOIS DE SALES (S[t]), *57 ; b. pr., 60 ;* 64 ; 628.
FRANK (Simon), 101.
FREUD (S.), *629.*

GANDILLAC (M. de), *735.*
GASSENDI, *64*, 385.
GENTILE (Giov.), not. et *b. pr.*, 99 ; *100.*
GERNET (Louis), *49 ; 136.*
GERRITSEN (T. C. J.), *87*, etc.
GEULINEX, *65.*
GIDE (A.), *76, 102.*
GILLET (M.), *53, 340.*
GILSON (E.), S[t] *Aug., 58, 185, 195, 442 ; 59.*
GIOBERTI, *98.*
GIRAUD (Jeanne), *b. (Man. bibl. litt.), 62.*
GIRAUD (V.), *60.*
GOBLOT (Edm.), *43*, 351, *405, 413.*
GODWIN (Will.), princ. de mor., 471-2.
GŒDECKEMEYER (Alb.), *48, 53 (516).*
GŒTHE, 477-8 et *b.*, 583.
GOMPERZ (Th.), *Pens. Gr., 48.*
GOUHIER (Henri), *Desc., 65 ; Mlbr., 66 ; A. Comte, 69-70 ; M. de Biran, 694, 735.*
GOURD (J. J.), *73.*
GRANET (Marcel), *46.*
GREEN (Th. Hill), *b. pr., 92 ;* 93. Sur Kant, *253* et *565.*
GRENIER (Jean), *Choix, 671.*
GUEROULT, *80, 736.*
GUILLAUME (Paul), 351, 499, *603.*
GUITTON (Jean), *60*, 185.
GURVITCH (G.), *75 80, 85, 86, 157, 635, 695, 696.* Intuit. volit., 597 et 633.
GUYAU, *53, 63.* Mor. angl. cont., *88-9, 90, 404.* Plaisir, 390. Mor. de la vie, 435-7.
GUZZO (Aug.), *42, 65, 98, 185.* Not. et *b. pr.*, 100. *Impeti morali, 529.*

HALBWACHS, *79, 484, 735.*
HALÉVY (Daniel), *83.*
HALÉVY (Elie), *Form. Rad. Phil., 88 (217*, etc.), 636.
HAMELIN (O.), Arist., *52 ; 53, 64, 70 ; b. pr., 73.* Intentionalisme, *565-6.*
HARTLEY (D.), *89.*
HARTMANN (Nic.), *82, 85, 86. Ethik : 86, 150, 254, 540, 544 ;* sur la pitié, *546 ;* resp., *577 ; 617, 619 ;* val., 696, *698 ;* val. mor., 710-11.
HASTINGS, *42.*
HEGEL, *78 ; b. pr., 81-82.* Stoïcisme, 182-3. Sur la mor. de Kant, 253. *Moral.* et *Sittlichk.*, 258. Gothiq., 287. Hypocrisie, 319. Csc. mor., 321. Csc. déchirée, 386. L'homme et la femme, 551. Négatif, 661 ; *736.*
HÉGÉSIAS, 379.
HEIDEGGER (M.), *86*, 687-8, *736.*
HELVÉTIUS, *67 ;* 219. Doctr., 385.
HÉMON (Cam.), 623.
HÉRACLITE, *49-50.*
HERR (Lucien), *81.*
HEYMANS (G.), *b. pr.*, 87 ; 391. Caract. et vie mor., 640.
HOBBES, *b. pr., 88 ;* 348, 393, 545.
HOCKING, notice et *b.*, 94 ; *97.* Sur « le moral », *540.*
HÖFFDING (Har.), *H. Ph. mod. et Phil. cont., 62 ; 68, 70, 71, 84, 85, 95. Etik*, 100, *487*, 602.
HOLBACH (D'), *67 ;* doctr., 385-6.
HORACE, 384.
HOWISON, 93. Not. et *b.*, 94.
HUBERT (René), *69, 340.* Esq. doctr.

moral. : 344-46. Art., *346* ; 385. Just. et char., 549.
HUME (David), *b. pr.*, *89* ; 333, 516-7.
HUSSERL (Edm.), *86* ; 324.
HUTCHESON, *b.*, *90*.
HYPPOLITE (Jean), *81*.

IBSEN, *100* ; 703.

JACOB (B.), *Devoirs* : 459, 540, 549, 723.
JACOBI, *78* ; *b. pr.*, *80* ; 235.
JAMES (William), *b. pr.*, *95* ; 93, 552, 679. Sent. de l'effort, 535, 646.
JANET (Paul), *bibl. Jan. et Séailles*, *44-45*, *48*, *66*, *78* ; *b. pr.* et doctr., *70*.
JANKELEVITCH (Vlad.), *77*, *80*, *304*, *436*. Alternat., 517.
JASPERS (K.), *86*.
JEAN CHRYSOSTOME (St), *57*.
JOUBERT (Jos.), *68*.
JUNOD (R.), *75*.

KANT (Emm.), *b. pr.*, *79*. Morale, 232-256. Bibl. pr. l'étude de la mor. kant., 253-4. Kant et Sch., 260. Mor. du dev., 450-4. Sur la règle d'universalité, 456. Suic., 484, 486-7. Pitié, 547. Intention, 565.. Obligation, 573. Respect, 575 ; 594, 604. Antinom. Rais. Prat., 617. Mens. et human., 618. Métaph. et mor., 688-691 ; 700.
KERLER (D. H.), 455, 579.
KEYSERLING (Cte DE), 86.
KIERKEGAARD (Sören), *82* ; *b. pr.*, *100* ; 194, 613. Esth., éth. et relig., 723-4, *737*.
KÖHLER (W.), 500.
KOYRÉ (A.), 65, 81, 687.
KRAUS (Oskar), 695, 696.
KREIBIG (J. C.), 695.
KROPOTKINE, Éth., 473-4, 545.

LABERTHONNIÈRE (P.), *b. pr.*, *61* ; *60*, *64*.
LACHELIER (Jules), *b. pr.*, *72* ; 63.
LACHIÈZE-REY (P.), 51.
LAGNEAU (J.), *b. pr.*, *73* ; *72*, 574, 693.
LALANDE (André), Catéch. moral, 34. Voc. ph., 43 ; *b. pr.*, *76-7*.
ALO (Ch.), *723*.
AMÉERE (Jean), *77*, *99*.
AMENNAIS, *69*.
A METTRIE, *67*, 380. Doctr., 385.
ANDRY (A.), *340*, *577*.
LANDRY (Bern.), *88*.
LANGE (F. A.), *44*, *385*.
LANSON (Gust.), *Bibl. Man. b. litt.*, *62*, etc. ; *64*.
LAPORTE (Jean), *63*, *64*.
LA ROCHEFOUCAULD, 63-64. Pitié, 545 ; 629.
LAUMONIER (Dr J.), Mor. biol., 351-2.
LA VALLÉE-POUSSIN (DE), 109-10, 120-1.
LAVELLE (Louis), *77*, *86*, *129*. Méta. et mor., 420-1 ; *544*, *653*. Amitié, 668.
LEIBNIZ (G. W.), *b. pr.*, *78-9*. Perfect., 417-8 ; ex. crit., 419 ; 686.
LEON (Philip), *470*.
LÉON (Xavier), 43 ; *80*, 565, etc.
LEROUX (Emm.), Sur l'expérience morale, 37 ; *72*, *75*, *76*, *94-5*, *99*.
LEROY (André), 89, 90 ; *737*.
LE ROY (Ed.), *60*.
LE ROY (G.), *69*.
LEVINAS (E.), *86*.
LÉVY-BRUHL (Lucien), *70*, *74*, *359*. Mor. et sci. des mœurs, 503-4. Crit. *504-5-577*.
LOCKE (J.), *89*.
LOEB (J.), Éth., 351.
LOISY (Alfr.), *77*.
LOSSKY, *101* ; Val. et exist., 711.
LOTZE (H.), *b.* et not., 83.
LUBBOCK (J.), 380.
LUCRÈCE, *b.*, *54* ; 164, 381. Moraliste, 384.
LUQUET (G. H.), *602*.
LUTHER, *b.*, *59*.

MACHIAVEL, *98*.
MACKENZIE, *92*, *93*, *97*, *102*.
MADINIER, *73*, *442*, *645*.
MAINE DE BIRAN, *68-69* et *694* ; effort, *535*, *735*.
MAISTRE (JOS. DE), *69*. Soir. St-Pétersb., 489-90, 537.
MALEBRANCHE, *b. pr.*, *66* ; *57*. Tr. de l'ordre, 200 ; 381, 484, 631.
MALGAUD (W.), Moralité et soc., 514.
MAMELET (A.), 85.
MANDEVILLE (B. DE), *89*, 393.
MARC-AURÈLE, *55*.
MARCEL (Gabriel), *77*, *86*. Sur Royce, *94*, *654* ; *304*. Espérce, 625.
MARION, *668*.

MARITAIN (J.), *77*.
MAROUZEAU (J.), *47*.
MARSHALL (J.), 101.
MARTINEAU (James), not. et *bibl.*, 92 ; *93. Springs of action, 529.* Oblig., 574 ; 649.
MARTINETTI (P.), *99 ; b. pr., 99 (bas)*.
MARX (Karl), *b.*, *83*. Ruskin et Marx, 279.
MASQUERAY (Paul), *47*.
MASSON-OURSEL (Paul), *45, 46, 50, 109 ;* cit. 111 ; *112*.
MAURRAS (Ch.), *69, 70. Dict. polit. et crit., 490*.
MAUSS (M.), *74*.
MEHLIS (G.), *99*.
MEINONG (A.), *565*, 695.
MÉNARD (Louis), *71*.
MENCIUS, *46*.
MESNARD (Pierre), *63, 64*.
METCHNIKOFF (Dr), Et. nat. hum., 498.
METZ (R.), *Phil. Str. Geg.*, 97.
MILLOT (Albert), *304*.
MINKOWSKI (Dr Eug.), *77*.
MONTAIGNE, *b. pr., 62 ; 64*, 179. Amitié, *668*.
MONTESQUIEU, *67*.
MOORE (George E.), not. et *b.*, 96.
MORRIS (Will.), *274 ;* anarch. esth., 472-3.
MOUY (Paul), *70*.
MUIRHEAD, 92, *93, 97 102*.

NABERT (Jean), *77 ; 735*.
NEWMAN (Card.), *60*.
NICOLE, *57, 63, 723*.
NIEL (H.), *736*.
NIETZSCHE, 10 ; *b. pr., 83-4*. Andler sur N., 467. Mor. de la force, 467-70 ; 521. Contre la pitié, 545, 549.
NOVALIS, *80*.

OLDENBERG (H.), *b. pr., 109 ; 113, 118, 119, 121*.
OLLÉ-LAPRUNE (L.), *52, 57, 60*.
ORESTANO, *83*, 98.
ORIGÈNE, *57*.
ORTEGA Y GASSET, *101*.
OSBORNE (H.), *697*.

PALIARD (J.), *442*.
PARODI (Dom.), *b. pr.*, 76 ; *43, 44, 52, 68, 71*. Phil. cont. Fr., 72 ; *77, 95, 340, 491*, etc. Resp., 577. Val., 696 699.
PASCAL, *b. pr., 63 ; 57*, 179, *182*, 318, 426, 469, *566*. Hiér. de Val., 697.
PAUL (St), *57*.
PAULSEN (Fr.), not. et *b.*, 84.
PAYOT (J.), Educ. vol., 646.
PEIRCE, *94*. Not et *b.*, 95.
PERROUX (Franç.), Formes du *nous*, *668*.
PERRY (Ralph Barton), 93, *97, 97*.
PLANET, *549, 603*.
PLATON, *b. pr., 50-51*. Class. dial., *51 ;* 131-7. Plaisir, 379 et 390. L'idée du Bien, 412. Justice, 529.
PLOTIN, *b. pr., 55-6 ;* 127. Union et sépar. des âmes, 542.
POINCARÉ (Henri), Sci. et mor., 511.
POLIN (R.), 737.
PRADINES (Maur.), *405*. Id. mor., 457-8 ; *723*.
PREZZOLINI, *99*.
PRICE (P.), *91*.
PRICHARD (H. A.), *97*.
PRIEUR (Rémy), *668*.
PYTHAGORE, *49*.

RABELAIS, *62*.
RADAKRISHNAN, *102*.
RAND (Benj.), *42. Class. moral, 45*.
RAUH (Fréd.), *b. pr., 75 ; 63*, 521. Métaph. et mor., 689. Recherche mor. svt R., 634-36. Sent. de ration., 602.
RAVAISSON (F.), *52, 54, 63, 70 ; b. pr., 71 ; 179, 182*, 622.
REID, *91*.
RENAN (Ern.), *71*.
RENOUVIER (Ch.), *b. pr., 70 ; 48, 82, 390, 404, 591, 643*. Sur Kant, *253*. Sc. mor., 458. Mor. de paix et mor. de guerre, 617.
RIBOT (Th.), *82*. Subj. de la valeur, 695.
RICHARD (G.), *428, 573, 602*.
RICKERT (H.), not. et *b.*, 85.
RIGNANO (Eug.), 732.,
RINTELEN (F. J. VON), *695*.
RIVAUD (Alb.), *48*.
RIVELINE (Maur.), *668*.
ROBIN (Léon), *43*. Pens. gr., *48*. Mor. ant., *49, 413, 496*. Platon, *51, 723 ; 54, 129, 135, 162, 668, 735*.
RODIER (G.), *50, 54, 135, 155*, 156.

ROHDE (Erwin), *49*.
ROLAND-GOSSELIN (B.), *58*.
ROSMINI, *98*.
ROSS (W. D.), *52*, *97*.
ROUSSEAU (J.-J.), *b. pr.*, *67-68*. R. et Kant, 233, *253*. Csci. mor., 368, 370 et 593 ; 413. Pitié, 434, 546. Cour., 704, 723, *735*.
ROUSTAN (D.), *66*, *75*.
ROYCE (Jos.), *93* ; *b. pr.*, 94. Ph. Loy., 470, 534 (analyse), 653 et 623. All-Knower, 543 ; 665-6.
RUSKIN, le bonheur par l'art d'après R., 274-93 ; *b. pr.*, *274-5*.
RUSSELL (Bertrand), 96.
RUYSSEN (Th.), *79*, *84*.

SANSON (P.), *61*.
SCHELER (Max), *b. pr.*, *86*. Souffr., 127, 442. Sur Kant, 254. Symp., 429, 544. *A priori* émot., 456. Personn., 483, 543. Sur la pitié, 546. Repentir, ressent., 592. Valeur, 696. Hiér. de val. 698.
SCHELLING (Fr. W.), *80*.
SCHILLER (F. C. S.), *95*, *97*.
SCHLICK (Moritz), *500*.
SCHMIDT (Heinrich), *43*.
SCHOPENHAUER (Arth.), *b. pr.*, *82-3* ; 127. Schop. sur Kant, 253. Conc. schop. de la vie, 259-273. Mor. pitié, 437-9 et 546. Caract., 640.
SCHUHL (P. M.), *49*.
SÉAILLES (G.), *Janet et S.*, *44* ; *64*, *70*, *72*
SECRÉTAN (Ch.), *71*.
SEGOND (J.), *64*.
SEILLIÈRE (E.), *82*, *435*.
SELINCOURT (DE), *723*.
SENART (E.), *109*.
SÉNÈQUE, *b. pr.*, *54*. Suic., *484*. Amitié, *668*.
SERTILLANGES (P.), *59*.
SETH (A.) (Pringle Pattison), *82*.
SETH (J.), *42*, *93*.
SHAFTESBURY, *90*, *737*.
SIDGWICK (H.), *90*, *91*, *93*. *Meth. of Eth.*, 402. Courage, 540.
SIMMEL (G.), not. et *b.*, 84-85.
SMITH (Adam), 230, 395, 397-8. Mor. de la symp. et *bibl.*, 428. Pitié, 546. Oblig., 573-4.
SOCRATE, *bibl.*, *128-9* ; doctr., 129-31.
SOLOVIEW (Vlad.), *b. pr.*, *101*. Sur Kant, 254 ; 391, 405. Compos. sent. mor., 526-7.
SORLEY (W. R.), *42*, *87*, *88*, *97*. *Mor. value and idea of God*, 694.
SPENCER (H.), *b. pr.*, *89-93*. Sur Kant, *253*. Doctr., 402-3 ; crit., 403-4. Indiv. contre l'Etat, 545-574.
SPENLÉ (E.), *80*.
SPINOZA, Suffis. des idées, 8 ; *b. pr.*, *65* ; 91. Ethique, 200-215 ; 380, 413. Sp. et Leibniz, 416 et *b.*, 418. Désir et bien, 445. *Commiseratio*, 547. *Pœnitentia*, 592.
STEPHEN (Leslie), *88*, *403*.
STERN (Alfred), Art. sur val., *696*.
STERN (Will.), Idéal. concret, 483. *Introception*, 574 et 632. Vocation, 653. Espèces de val., 709.
STIRNER (Max), *b. pr.*, *83*. Anarch., 472.
STUART MILL (John), *b. pr.*, *89* ; *70* ; 218. Doctr., 399-401 ; *b.*, *399*. Sacrif., 658.

TAINE (H.), *71*.
TAYLOR (A. E.), 92, *93* ; Sur Socr., *128*, *723*.
TERRAILLON (Eug.), *65* ; honneur, 450.
TERTULLIEN, *57*.
THAMIN (R.), *54*, *58*, *66* (ou *620*).
THIEME (Hugo P.), *Bibl. litt. fr.*, *68*, etc
THOMAS D'AQUIN (St), *57* ; *b. pr.*, *59*. Déf. du bien, 413.
TITUS (Har. H.), *Eth. for to-day*, 97.
TOLSTOÏ (Léon), *102*, *723*.
TUKER (M. A. R.), Amitié, *668*.

UEBERWEG, *Précis*, *44*, etc.
UNAMUNO (M. DE), *101*.
URBAN, *97*, *98*, *697*.

VALÉRY (Paul), *76*.
VALLIER (C. A.), *b.*, *73* ; th., 454-5.
VAUVENARGUES, *67* ; amitié, *668*, *735*.
VERMEIL (E.), *468*.
VICO (J. B.), *98*.
VIGNAUX (Paul), *58*.
VIGNY (Alfr. DE), Mor. de l'honneur, 448-50.
VLEESCHAUWER (H. J. DE), *79*.

WAELHENS (A. DE), *736*.
WAHL (Jean), *71*, *82*, *86*, th. *95*, *96*, *100*, etc., *724*.

WALLON (H.), *75.*
WEBER (Alfr.), *44.*
WEBER (L.), *71.*
WENTSCHER (M.), *45.*
WERNER (Ch.), *Phil. Gr., 48 ; 60, 68, 73.* Sur Socr., 128. Final., 415-16.
WESTERMARCK, *41-42.* Orig. et dével. des id. morales, 105-7.
WESTPHAL (Alex.), *47.*
WHEWELL (W.), *87*, 91, *551.*
WHITEHEAD (Alfr. North), *b. pr., 96.*
WIDGERY (A.), *97.*
WILBOIS (J.), Devoir et durée, 459.
WILLM (J.), *78.*
WINDELBAND (W.), Gesch. ab. Phil., *48.* Gesch. n. Ph., *61 ;* 187, 695.
WOLLASTON (Will.), *91.*
WUNDT (Max), *49.*
WUNDT (W.), not. et *b.*, 84.

XIRAU (J), *101.*

ZELLER (Ed.,) *47-8.*

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INDEX THÉMATIQUE	V
INTRODUCTION. — Qu'est-ce que la morale ?	1
I. — **Caractères essentiels de la morale**	1
1. Du dehors au dedans	1
2. Caractères essentiels de la morale	3
1° La morale est déterminée (p. 4). — 2° La morale est proversive (p. 11). — 3° La morale réfère les déterminations à l'action du moi (p. 16). — 4° Les projets et les règles doivent valoir (p. 19). — Définition de la morale (p. 22).	
II. — **Importance de la morale**	23
1° De l'urgence sort l'obligation (p. 24). — 2° La détermination morale sert l'expansion de l'esprit (p. 27). — 3° Par la morale le moi prend le gouvernement de lui-même (p. 29).	
III. — **Esprit et plan de l'ouvrage**	33
BIBLIOGRAPHIE D'HISTOIRE DES MORALES	41
Sur l'histoire et la sociologie des mœurs	41
BIBLIOGRAPHIE	42
A) Instruments généraux de travail	42
Histoires de la philosophie	44
— morale	44
Collections de textes	45
B) Morales asiatiques anciennes	45
C) — de l'antiquité classique	47
Ouvrages généraux	47
Origines de la réflexion morale en Grèce et moralistes helléniques	49
Moralistes latins	56

PAGES

D) Morales chrétiennes 57
E) Morales modernes françaises 61
F) — allemandes et hollandaise 78
G) — anglo-saxonnes 87
H) — italiennes..... 98
I) — scandinaves..... 100
J) — de langues espagnole et catalane, etc. 101
K) — slaves 101
L) — asiatiques 102

PREMIÈRE PARTIE

PORTRAITS MORAUX

AVANT-PROPOS. — Le folklore moral 105
I. — Le « Délivré vivant », d'après le bouddhisme..... 109
Socrate et Platon..... 128
II. — Le citoyen-philosophe d'après Aristote..... 138
Cyrénaïques et Épicuriens, Cyniques et Stoïciens 161
III. — Le stoïcien d'après Épictète..... 163
IV. — Le chrétien d'après saint Augustin..... 184
Les Cartésiens..... 200
V. — L'homme qui vit sous la conduite de la raison d'après Spinoza..... 200
Rationalisme et utilitarisme..... 216
VI. — L'utilitaire d'après Jér. Bentham..... 216
VII. — L'homme de devoir d'après Kant..... 232
Fichte et Hegel..... 257
VIII. — L'homme en qui se nie la Volonté d'après Schopenhauer 259
IX. — Le bonheur par l'art suivant Ruskin..... 274
X. — Conformisme et spiritualité d'après Bergson..... 294

DEUXIÈME PARTIE

LES FORMES ET LES FORCES DE LA CONSCIENCE MORALE

I. — **La conscience morale**..... 307

1. Conscience et conscience morale (p. 307). — 2. Originalité essentielle de la conscience morale (p. 313). — 3. Les fac-

PAGES

teurs de la conscience morale (p. 325). — 4. Les deux problèmes de la conscience morale (p. 329).

II. — **Origine de la conscience morale**..... 332

A) La conception empiriste de la conscience morale..... 332
B) — associationniste de la conscience morale.. 334
C) — rationaliste de la conscience morale..... 338
D) — critique de la conscience morale..... 343
E) — évolutionniste de la conscience morale... 348
F) — positiviste de la conscience morale..... 349
a) La conception biologique de la conscience morale.... 350
b) — sociologique de la conscience morale... 353
G) La conception religieuse de la conscience morale..... 363
CONCLUSION 369

III. — **Les morales traditionnelles**..... 375

Classification des morales traditionnelles..... 375

A) MORALES DU PLAISIR..... 378

Bibliographie (p. 379). — Aristippe de Cyrène (p. 381). — Épicure (p. 382). — Les hédonistes modernes (p. 385).
Le plaisir doit-il être pris comme principe moral ?..... 386
BIBLIOGRAPHIE sur la critique du plaisir..... 390

B) MORALES DE L'INTÉRÊT..... 391

Du plaisir à l'intérêt (p. 391). — Ambivalence de la notion d'intérêt (p. 394). — L'utilitarisme objectif (p. 395). — L'utilitarisme subjectif (p. 397). — L'utilitarisme de John Stuart Mill (p. 399). — L'évolutionnisme spencérien (p. 402).
BIBLIOGRAPHIE sur la critique de l'utilitarisme..... 404
Valeur de l'utilitarisme..... 405

C) MORALES DU BIEN 410

Caractères des morales du bien..... 411
Bibliographie 412
Le bonheur comme la perfection de l'essence..... 413
Du bien au devoir et à la valeur..... 421

PAGES

D) MORALES DU SENTIMENT..... 425

Parallélisme entre les morales objectives et les morales affectives.

Ch. FOURIER : la passion (p. 427). — Adam SMITH : la sympathie (p. 428). — Auguste COMTE : l'altruisme (p. 429). — Le romantisme (p. 434). — M. GUYAU : la vie (p. 435). — SCHOPENHAUER : la pitié (p. 437). — Saint AUGUSTIN : l'amour (p. 439).

Quelle place convient-il de faire au sentiment comme principe de la moralité ?..... 442

Désir et bien..... 445

E) MORALES DU VOULOIR 447

Importance moderne du *sujet* (p. 447). — Alfr. DE VIGNY : l'honneur (p. 448). — KANT : le devoir (p. 450). — La postérité du kantisme en morale (p. 454).

Bivocité du devoir..... 460

Il n'y a pas de devoirs facultatifs (p. 463) ; il y a des devoirs émotionnels (p. 464) ; il y a des devoirs envers soi (p. 466).

NIETZSCHE : la force..... 466

F) MORALES DU SOI..... 470

Des morales classiques aux morales du soi (p. 470). — L'anarchisme : Will. GODWIN (p. 471), M. STIRNER (p. 472), Will. MORRIS (p. 472), KROPOTKINE (p. 473).

Sur l'anarchisme..... 474

Les morales anglo-saxonnes de la réalisation de soi (BRADLEY) 475

Sur la morale du soi..... 478

Sujet et personne..... 479

Le suicide..... 484

G) MORALES DE LA TRADITION 487

Le traditionalisme anglais : Edm. BURKE (p. 487). — Le traditionalisme français : Jos. DE MAISTRE, Ch. MAURRAS, Maur. BARRÈS (p. 489).

La Patrie..... 491

H) MORALES POSITIVISTES..... 495

Intellectualisme classique et positivisme (p. 495). — Trois variétés de morales positivistes (p. 497). — Le positivisme

PAGES

biologique (p. 498). — Le positivisme psychologique (p. 499). — Le positivisme sociologique (p. 500) : Em. DURKHEIM, L. LÉVY-BRUHL. — Examen critique du positivisme moral (p. 505). — Contre le positivisme sociologique en morale (p. 511).

IV. — Le concours des formes et des forces de la conscience morale dans la moralité 516

Le scepticisme moral (p. 516). — L'esprit doit se subordonner toutes les formes et toutes les forces que les diverses morales mettent à sa disposition pour s'élever à la vie morale .. 517

V. — Les moments de la moralité 525

La description de la vie morale et ses deux temps 525

A) LE SENTIMENT MORAL OU DE L'ÉNERGIE DE LA MORALITÉ 525

a) Analytique du sentiment moral 526

b) Caractéristique du sentiment moral (p. 529). — Pourquoi le sentiment moral doit-il être appelé courage ? (p. 531). — La dialectique du courage (p. 535). — Le courage du criminel (p. 538).

Les dérivations du sentiment moral (p. 541). — La pudeur (p. 541). — La pitié (p. 542) ; sur la relation du moi et du toi (p. 542) ; la pitié comme mode de cette relation (p. 544). — Justice et charité (p. 549).

B) L'INTELLIGENCE MORALE 551

Considérations générales 551

a) Les jugements de valeur morale ou de légitimité 553

b) Les principes éthiques 556

c) Les règles 558

d) Les fins ou les idéaux 560

e) Les intentions 562

L'idée de raison pratique 566

C) RÉFÉRENCE AU SUJET AGISSANT 568

a) L'obligation 568

Définition de l'obligation (p. 568). — Irréductibilité de l'obligation à la nécessité (p. 568). — L'obligation entre l'ur-

PAGES

gence et la valeur (p. 569). — Duplicité de l'obligation (p. 570). — Direction et tension de l'obligation (p. 572).
Bibliographie 573
Le respect 575
b) La responsabilité 576
Définition (p. 576). — Bibliographie (p. 576). — Ce que n'est pas la responsabilité (p. 577). — Ce qu'est la responsabilité (p. 579). — Limites de la responsabilité (p. 583). — Métaphysique et responsabilité (p. 583). — Moralité et responsabilité (p. 584).
c) Le mérite 586
La dignité 587
d) La sanction : sanction naturelle, juridique, morale 588
Le remords 591
e) L'évidence morale 593
Irrésistibilité objective et irrécusabilité morale (p. 594). — Le doute sur l'évidence morale (p. 595). — Originalité de l'intuition morale (p. 597). — Doit-on se fier à l'intuition morale ? (p. 598). — Composantes de l'intuition éprouvée (p. 599). — L'intuition comme transmédiation (p. 601).
BIBLIOGRAPHIE sur l'intuition morale 602
f) Droit et devoir 602

TROISIÈME PARTIE

LA VIE MORALE

Singularité de toute vie morale 611

I. — **Les contradictions intérieures de la vie** 613

1. Les antinomies éthiques 614
a) Entre l'exigence d'unité et celle de dépassement (p. 614). — *b)* Entre l'exigence de possession et celle de tension (p. 615). — *c)* Entre l'exigence de solitude et celle de communion (p. 616)
2. Les conflits de devoirs 617
Le conflit entre véracité et humanité (p. 618). — La casuistique (p. 619).
3. Les problèmes de situation 621

PAGES

II. — **Intentions et visée** 624

1. Les intentions 625
Intention psychologique et morale (p. 625). — Le sondage des intentions (p. 627). — La sagesse critique (p. 627).
2. La visée 629
Visées sélectives et visée suprême (p. 630). — La bonne volonté (p. 633).

III. — **La recherche morale** 634

La recherche morale suivant Fr. RAUH (p. 634). — Critique (p. 636).
Aspects principaux de la recherche morale 637
1. L'incohérence initiale 637
2. La réflexion sur la situation 637
3. La connaissance de soi : introspection, jouissance de soi, examen de conscience moral et religieux 639
4. Le tâtonnement moral 641
Esprit créateur et esprit critique (p. 643). — L'effort (p. 643). — Succès et échecs (p. 646).

IV. — **La vocation** 648

Elle polarise le tâtonnement (p. 648). — Vocation et cause (J. ROYCE) (p. 653).

V. — **Le sacrifice** 655

L'ascétisme 658

VI. — **De la vocation à la réalisation de soi** 659

Les dialectiques morales (p. 659). — La négation en morale (p. 660).

VII. **L'action manifestée** 662

Technique et morale 662

VIII. — **Le moi et les autres** 665

L'union de la justice et de l'amitié (p. 667). — La solidarité (p. 667).
L'amitié (BIBLIOGRAPHIE) 668

PAGES

IX. — **L'action bien faite** 669

Elle réalise sur un point l'accord entre nous et la réalité (p. 669). — Par elle la vocation se convertit en mission (p. 671).

X. — **Déterminations et tension**..... 672

Le progrès moral résout l'opposition entre les déterminations et la tension à l'avantage de la tension (p. 672). — La morale institue la force intérieure (p. 673).

XI. — **La bonne conscience** 674

L'essence du contentement (p. 674). — Aspects et niveaux du contentement (p. 675).

XII. — **Hiérarchie des vies**..... 678

1. La vie manquée (p. 678). — 2. La vie errante (p. 679). — 3. La vie moyenne (p. 679). — 4. La vie dévouée (p. 680). — 5. La vie créatrice (p. 680).

CONCLUSION

MORALE ET MÉTAPHYSIQUE

Le problème de la valeur de la conscience morale a été réservé jusqu'à maintenant :

A) *La réduction de la morale à la métaphysique*..... 685
B) *Morale et absolu*..... 689
C) *Valeur et valeurs*..... 692
Psychologisme et absolutisme des valeurs (p. 695).
BIBLIOGRAPHIE 695
D) *La valeur morale*..... 699
La valeur morale est une valeur déterminée parmi les autres valeurs connues de l'homme (p. 699). — La valeur morale est la valeur du moi en tant que volonté (p. 700). — Confluence du courage et du bien dans la valeur morale qui est, par conséquent, la vertu (p. 703).
L'utopie (p. 707). — Le scandale (p. 709).
L'irradiation de la valeur morale (noblesse, fidélité, pureté, plénitude, force d'âme)..... 709

PAGES

E) *Essence de l'immoralité* 712
F) *Le moralisme, ou le fanatisme de la morale* 716
Les limites de la morale 718
G) *Le mépris de la morale* 719
Il engendre la lâcheté théorique, esthétique, religieuse... 720
BIBLIOGRAPHIE sur les conflits entre les démarches de l'esprit 723
Le rapport entre l'art, la morale et la religion chez Kierkegaard 724
H) *Le concours des valeurs en vue de la valeur absolue* 724
La solidarité des valeurs (p. 725). — Composition et compensation (p. 729).

ANNEXE BIBLIOGRAPHIQUE 735
INDEX ANALYTIQUE 739
INDEX NOMINATIF 743
TABLE DES MATIÈRES 751

1961. — Imprimerie des Presses Universitaires de France — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 25 990 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 16 281